UNIVERSITÉ DU QUÉBEC

THÈSE PRÉSENTÉE À
L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À TROIS-RIVIÈRES

COMME EXIGENCE PARTIELLE
DU DOCTORAT EN PHILOSOPHIE

PAR
ÉRIC GUAY



LA *PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'ESPRIT* DE HEGEL ET L'ESTHÉTIQUE DE LA MATURITÉ

NOVEMBRE 2001

RÉSUMÉ

À la fin de sa vie, à l'Université de Berlin, Hegel enseigne l'*Esthétique* en se basant sur la rigoureuse philosophie qu'il a développée tout au long de sa fructueuse carrière. À partir de sa vision philosophique particulière, l'art se définit comme un élément de la réalité humaine, qui, à sa manière, pourvoit à faire rayonner ce qu'on appelle l'Absolu avant même que la religion ou la philosophie n'arrivent à le faire à leur tour. Pourtant, presque vingt-cinq ans plus tôt, l'ouvrage par lequel le penseur a pour la première fois livré sa nouvelle façon philosophique de voir le monde au grand public, entendons sa *Phénoménologie de l'Esprit*, n'aborde clairement l'art qu'en le mêlant avec la religion. Doit-on concevoir cette différence comme l'aveu d'un changement majeur au niveau de la théorie esthétique de Hegel qui serait survenu au cours de l'élaboration de son système de pensée? Nous allons prouver que non, en montrant qu'il est possible de voir apparaître une théorie esthétique semblable à celle qu'on retrouve dans l'*Esthétique* hégélienne de la maturité dans la *Phénoménologie*.

REMERCIEMENTS

Permettez-moi de chaudement remercier tous ceux qui ont contribué, de près ou de loin, à favoriser les conditions qui ont mené à la rédaction de cette thèse doctorale. Sans ces aimables gens, j'en suis convaincu, jamais je n'aurais pu arriver à mener cette étape importante de ma passion philosophique à son terme.

Je remercie tout d'abord mes parents, Manon et Régent Guay, qui ont eu la bonté de me soutenir moralement et financièrement tout au long de ces longues études universitaires auxquelles leur jeune fils ne semblait pas prédestiné; ma sœur Josée et Georges-Alain Houle, qui ont gentiment accepté de m'héberger en cours de route; ma compagne Julie, qui a accepté de me partager avec la philosophie.

J'aimerais aussi remercier quelques-uns des gens formidables que j'ai eu la chance de croiser pendant mes études universitaires: M. Laurent-Paul Luc, pour m'avoir ouvert à la philosophie et pour les nombreuses lettres de recommandation qu'il a daigné me rédiger; M. Laurent Giroux, lui aussi, pour ses multiples lettres de recommandation et son enseignement; Mme Suzanne Foisy, pour avoir accepté de diriger mes recherches doctorales et pour avoir fait en sorte que je me sente chez moi à l'Université du Québec à Trois-Rivières.

Je m'en voudrais d'oublier de remercier les organismes qui ont financé la rédaction de cette thèse: le *FCAR*, la *Fondation Universitaire du centre du Québec*; et le fonds *Intervention spéciale* de l'UQTR.

TABLE DES MATIÈRES

LISTE DES ABRÉVIATIONS UTILISÉES

Ästh. I-II-III : G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik I-II-III.*
Briefe I-II-III : G.W.F. Hegel, *Briefe von und an Hegel I-II-III.*
Cours. I-II-III : G.W.F. Hegel, *Cours d'esthétique I-II-III.*
Corr. I : G.W.F. Hegel, *Correspondance I. 1785-1812.*
C.f.j. : E. Kant, *Critique de la faculté de juger.*
C.r.p. : E. Kant, *Critique de la raison pure.*
Conn. : J. Habermas, *Connaissance et Intérêt.*
Dasein Gottes : G.W.F. Hegel, *Die Beweise vom Dasein Gottes.*
D.H. I -II: H.S. Harris, *Le développement de Hegel I-II.*
Diff. : G.W.F. Hegel, *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling.*
E.C.D. : G.W.F. Hegel, *L'esprit du christianisme et son destin.*
Enc. I : G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques I. La science de la logique.*
Enc. III. : G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques III. Philosophie de l'esprit.*
Enz. : G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse: 1827.*
Enz. 1817 : G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse: 1817.*
Enz. III (1830) : G.W.F. Hegel, *System der Philosophie. Dritter Teil. Die Philosophie der Geistes.*
Erk. : J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse.*
F. et S. : G.W.F. Hegel, *Foi et Savoir.*
F.K.G. : A. Getmann-Siefert, *Die Funktion der Kunst in der Geschichte.*
Frag. Bern. : G.W.F. Hegel, *Fragments de la période de Berne.*
Frag. Tüb. : G.W.F. Hegel, *Fragment de Tübingen.*
Frühe. I : G.W.F. Hegel, *Frühe Schriften I.*
Hegel und die. : H. Althaus, *Hegel und die heroischen Jahre der Philosophie. Eine Biographie.*
Jenaer kritisch. : G.W.F. Hegel, *Jenaer kritischen Schriften.*
Jenaer Syst. I-II-III : G.W.F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe I-II-III.*
K.d.U. : I. Kant, *Kritik der Urteilskraft.*
K.r.V. : I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft.*
Le syst. : F.W.J. Schelling, *Le système de l'idéalisme transcendantal.*
Log. et mét. : G.W.F. Hegel, *Logique et métaphysique (Iéna 1804-1805).*
Lppm. : J. Habermas, *La pensée postmétaphysique.*
L.p.e.D., : G.W.F. Hegel, *Leçons sur les preuves de l'existence de Dieu.*
L.p.r. III-IV, : G.W.F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion III-IV.*
Mét. : Aristote, *La métaphysique.*
ND. : J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze.*

Naiss. : H. Althaus, *Hegel: Naissance d'une philosophie. Une biographie intellectuelle.*
Nohl. : G.W.F. Hegel, *Theologische Jugendschriften.*
Notes. : G.W.F. Hegel, *Notes et Fragments (Iéna 1803-1806).*
P.d.K. : G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst.*
Ph.E. : G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit.*
Ph.G. : G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes.*
Phil. espr. : G.W.F. Hegel, *Philosophie de l'esprit 1805.*
Phil. rais. viv. : A. Stanguennec, *Hegel. Une philosophie de la raison vivante.*
P.R. II : G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion.*
Pos. : G.W.F. Hegel, *La positivité de la religion chrétienne.*
Ps. : G.W.F. Hegel, *Le premier système — La première philosophie de l'esprit (1803-1804).*
Q.T. : G.W.F. Hegel, «*Quelques traits caractéristiques des poètes anciens*».
Schriften 1799-1801 : F.W.J. Schelling, *Schriften von 1799-1801.*
S.L. I-III : G.W.F. Hegel, *Science de la logique I-III.*
SP. I : G.W.F. Hegel, *System der Philosophie. Erster Teil. Die Logik.*
SW. I : F.W.J Schelling, *Jugendschriften 1793-1798.*
W.L. : G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik: Die objektive Logik.*
W.L. II : G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik: Die subjektive Logik.*

«Der Geist ist Künstler»
G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 1807.

INTRODUCTION

LA COMPRÉHENSION DE L'INSÉCABILITÉ DE LA PHILOSOPHIE HÉGÉLIENNE COMME PRÉALABLE DE NOTRE RECHERCHE À CARACTÈRE ESTHÉTICO-PHÉNOMÉNOLOGIQUE

La philosophie hégélienne, pour être comprise en sa vérité, doit être abordée dans son ensemble. Elle exige de toujours se laisser envisager à la lumière des multiples éléments qui la structurent. En d'autres termes, la philosophie de Hegel est, au niveau de l'articulation de son contenu, insécable. C'est précisément à cause du «contenu» particulier que cet auteur a voulu approcher tout au long de sa vie, à savoir l'Absolu[1], qu'il faut que sa philosophie soit considérée comme quelque chose qui ne peut pas être morcelé en soi-même. Car, nous devons l'admettre, l'Absolu, par définition, ne peut rien laisser choir au dehors de lui-même, sinon, il cesse tout simplement d'être lui-même. Or, qu'exige une philosophie qui entreprend d'atteindre véritablement l'Absolu? Rien de moins qu'un regard qui ne se laisse pas totalement absorber par les éléments partiels sur lesquels il se penche, un regard qui demeure plutôt ouvert à l'ensemble de ce qui est, et ce, même lorsqu'il envisage quelque chose de particulier. C'est cette habileté que Hegel a, selon nous, adroitement appris à développer lorsqu'il était de ce monde, et c'est nul autre que l'affinement de cette dernière qui lui a permis d'élaborer une philosophie où l'art vient à jouer un rôle particulier dans l'émergence de l'Absolu. Cette fonction singulière, assumée par l'art dans l'horizon caractéristique de la philosophie hégélienne, constitue la base de notre recherche qui se donne pour but de montrer en quoi la théorie esthétique hégélienne de la maturité, c'est-à-dire celle qui se dégage des *Cours d'esthétique* professés par Hegel à

[1]Nous parerons l'«Absolu» d'une majuscule lorsqu'il exprime vraiment la plénitude et d'une minuscule, «absolu», lorsqu'il en va autrement. Nous ferons de même avec le terme «Esprit».

Berlin entre les années 1820 et 1829, peut être décrite comme étant présupposée dans la *Phénoménologie de l'Esprit* que le philosophe a publiée en 1807. Avant d'aller plus loin, il serait bon de préciser pourquoi nous parlons d'une «présupposition de la théorie esthétique hégélienne de la maturité dans la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel». Car, il est vrai que, de prime abord, cette formulation de notre thèse ne laisse pas clairement transparaître l'objectif principal de l'enquête à laquelle nous convions le lecteur. Cet exercice aura donc l'avantage de préciser le but de notre recherche. Attardons-nous y sans plus tarder, en nous demandant d'abord ce qui exige d'être mis en lumière dans l'affirmation d'une «présupposition de la théorie esthétique hégélienne de la maturité dans la *Phénoménologie de l'Esprit*».

La thèse que nous voulons soutenir devrait favoriser l'émergence de trois questions chez le lecteur. Premièrement, pourquoi parler d'une «présupposition» de la théorie esthétique hégélienne de la maturité dans la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel? Deuxièmement, qu'entendre par «théorie» esthétique hégélienne de la maturité? Et finalement, en tenant compte du nombre d'années qui séparent l'enseignement esthétique berlinois de la problématique phénoménologique que Hegel a développée en 1807, est-il vraiment possible d'affirmer qu'il existe une unité de la pensée esthétique hégélienne? Autrement dit, peut-on affirmer que la pensée esthétique de Hegel a été essentiellement la même de Iéna à Berlin? Permettez-nous de répondre à ces questions à rebours, c'est-à-dire de la dernière à la première, puisque, nous allons être en mesure de le constater sous peu, cet ordre fera ressortir la logique qui se cache derrière notre thèse, tout en structurant le déroulement de notre enquête.

En ce qui concerne la question de savoir s'il est possible de soutenir qu'il existe une unité esthétique qui serait perceptible à travers l'ensemble des différents travaux que nous a légués Hegel, il n'est pas difficile de comprendre que la façon dont nous formulons notre thèse

laisse fortement entendre qu'une telle chose, à nos yeux, existe dans l'univers hégélien. Mais, l'objectif premier de notre recherche n'est pas de montrer cela, car nous croyons que cette idée est trop facilement perceptible dans le corpus des textes hégéliens pour faire, à elle seule, l'objet d'une thèse. Cette étape ne sera que le premier moment d'un développement qui nous permettra plutôt d'approfondir notre compréhension du premier grand livre que Hegel a publié en 1807. Si la formulation de notre thèse revendique la nécessité d'une unité de l'esthétique au sein des différentes articulations de la philosophie hégélienne, il est légitime de se demander en quoi consiste cette unité. La réponse à cette interrogation nous mène justement à la deuxième question que nous avons précédemment dérivée de la thèse que nous désirons présenter, puisqu'il appert que l'unité de l'esthétique hégélienne s'exhibe, selon nous, dans la théorie esthétique que mettent en branle les *Cours* de la maturité réservés à l'art. Que doit-on entendre par l'expression «*théorie* esthétique hégélienne de la maturité»? C'est ce qu'il nous incombe à présent d'esquisser.

Il est possible d'acquiescer à la présence d'une «unité esthétique» dans la philosophie hégélienne en montrant que la théorie esthétique qui anime les cours de Berlin a commencé à se formuler dès les premiers écrits de Hegel et qu'elle a atteint son apogée dans les travaux d'Iéna, avant même que la *Phénoménologie de l'Esprit* ne soit publiée. Cette théorie esthétique, qui fut enseignée à des étudiants berlinois, préalablement mise en branle par le jeune Hegel à Stuttgart, Tübingen, Berne et Francfort, et peaufinée par un Hegel en maturation à Iéna, se détermine lorsqu'est éclairé «ce qu'est» l'art et «ce qu'il fait». Ce qu'il ne faut surtout pas perdre de vue, c'est que la théorie esthétique de la maturité n'est qu'un maillon d'une théorie beaucoup plus vaste, qu'un des éléments qui prend la place qui est la sienne et qui occupe le rôle qui est le sien en regard du désir hégélien d'atteindre l'Absolu. Dans cette optique, nous

verrons que Hegel a commencé très tôt à considérer l'art comme la «représentation sensible de ce qui est spirituel», en déduisant tout ce que suppose une telle affirmation, et qu'il en est venu, à Iéna, à affirmer que ce dernier ne joue un rôle primordial dans le mouvement par lequel l'Absolu s'est réalisé dans notre monde qu'en s'attachant à ce qu'on nomme communément l'«État». Dès sa période dite d'Iéna, et toujours dans la perspective d'une quête de l'Absolu, le philosophe allemand octroie à l'art une «mission spirituelle» tout en en faisant une affaire «étatique». Ces deux éléments articulés par Hegel avant de publier sa *Phénoménologie*, à savoir l'art comme «représentation sensible de ce qui est spirituel» et comme «affaire étatique», constituent l'essence même de ce qu'on peut appeler la théorie esthétique hégélienne de la maturité. Par contre, le lecteur sera stupéfait de constater qu'entre les recherches d'Iéna et les *Cours d'esthétique* berlinois, exprimant sensiblement tous deux la théorie esthétique de la même manière, se dresse une *Phénoménologie de l'Esprit* qui semble, de prime abord, ne pas exposer la théorie esthétique de la manière habituelle. Dans cette œuvre magistrale, en effet, l'art continue de «représenter l'esprit sous une forme sensible», mais il ne le fait clairement qu'à l'intérieur de la section de l'ouvrage qui traite de religion, et s'éloigne ainsi du caractère foncièrement «étatique» dont l'affuble clairement l'*Esthétique* hégélienne. Cette situation nous mène tout droit à la considération de la première question que nous avons posée à propos de notre thèse au début de ce développement, c'est-à-dire pourquoi avons-nous décidé de parler d'une «présupposition» de la théorie esthétique hégélienne de la maturité dans la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel?

La perception de la théorie esthétique hégélienne de la maturité dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, théorie qui, ne l'oublions pas, est dans son essence identique à celle qu'on retrouve dans certains travaux hégéliens d'Iéna, demande un certain effort de la part de celui qui

s'attarde à lire le premier grand ouvrage systématique publié par Hegel. En d'autres termes, la théorie esthétique hégélienne de la maturité ne peut apparaître dans la *Phénoménologie* qu'à la suite d'un travail herméneutique et d'exégèse de certains textes hégéliens. Pour que cette théorie apparaisse clairement dans l'ouvrage de 1807, il aurait fallu que Hegel l'aborde dans le cadre de la section «Esprit» de cette œuvre, puisque c'est cette partie du livre qui traite de l'État, de cette structure, qui, nous l'avons dit précédemment, détermine l'orientation de ce que le philosophe allemand appelle l'«art» à Berlin. Mais notre auteur ne détermine pas explicitement l'art comme on aurait pu s'y attendre dans sa *Phénoménologie*. Il n'y présente le vrai rôle de l'art, en tant qu'affaire étatique, que «virtuellement». Qu'est-ce à dire? Simplement qu'il faut lire entre les lignes de la *Phénoménologie de l'Esprit* pour constater que cette œuvre présuppose, en son sein, la théorie esthétique qui animera les *Cours* de Berlin. C'est pourquoi nous préférons parler de la «présupposition» de cette théorie dans l'ouvrage de 1807 plutôt que de sa simple «présence». Or, pour ne pas nous perdre en conjectures, car nous ne pouvons, bien entendu, lire entre les lignes d'une œuvre philosophique aussi ardue comme bon nous semble, nous avons basé notre interprétation de la *Phénoménologie* sur les indications que Hegel nous donne sur le *Savoir absolu* (*das absolute Wissen*) dans son ouvrage. Ce faisant, nous nous sommes assuré de la validité de l'entreprise qui nous permet de voir apparaître la présupposition de la théorie esthétique hégélienne de la maturité dans la *Phénoménologie de l'Esprit*. En résumé, l'on pourrait donc dire que l'objectif principal de notre thèse est d'approfondir la compréhension de l'architectonique de la *Phénoménologie de l'Esprit*, en y révélant la présupposition de la théorie esthétique de la maturité hégélienne qui se cache en elle, ce qui aura pour ultime conséquence de nous faire entrevoir cette œuvre comme l'assise qui pourvoit à l'élaboration des travaux hégéliens qui lui sont postérieurs. Pour ce faire, nous allons

procéder en trois étapes. C'est ce que nous allons maintenant expliciter, en esquissant la teneur de chacun des différents moments qui vont ponctuer notre enquête.

Étant donné que notre thèse prend racine dans l'idée que la théorie esthétique enseignée à Berlin est, dans son essence, formulée avant même que Hegel ne publie sa *Phénoménologie*, il est évident que notre recherche doit commencer par montrer en quoi cette idée peut se trouver confirmée dans les écrits antérieurs à 1807. C'est dans cette optique bien précise que s'inscrit la première partie de notre travail intitulée: *Le système hégélien et l'esthétique*. Dans celle-ci, nous allons prendre conscience qu'il est possible d'affirmer que les toutes premières réflexions de Hegel sur l'art ont contribué à faire émerger la dialectique propre au discours hégélien, c'est-à-dire la figuration du système de pensée qui, selon les dires de son auteur, arrive à exposer l'Absolu. Car il appert que les propos artistiques tenus par le jeune Hegel, souvent mêlés, il est vrai, avec des propos religieux, répondent très tôt, dans le développement intellectuel du philosophe, à la structuration absolue de la réalité historique qui se dégage de la philosophie hégélienne qu'on dit arrivée à maturation. Cette «structuration absolue» est celle qui stipule que ce qui est «naturel», du point de vue de l'Absolu, est inférieur à ce qui est «spirituel», tout en soutenant que l'art, dans sa magnificence, se présente comme un point de rencontre privilégié, historiquement situé, où le «spirituel» fut réellement et totalement marié à ce qui est «naturel». Cette conception de l'art va justement se dessiner à partir d'un constat historique. En effet, le jeune Hegel se rend compte qu'au contact de leurs œuvres d'art, les Grecs de l'Antiquité se voyaient élevés à une intuition de l'Absolu et que, à cause d'elles, ils étaient expressément mis en contact avec la totalité de ce qui est. Malheureusement, notre auteur constate aussi que ce bonheur n'est plus artistiquement réalisable à son époque. Or, la perception de cette union de deux instances qui nous paraissent inégales dans l'art, à savoir celle

du naturel et du spirituel qui rendait autrefois la plénitude accessible à l'homme, sera dépassée par un Hegel qui pressentira la supériorité du fait religieux moderne sur le fait artistique antique. Ce dépassement s'effectue, bien entendu, dans la perspective ouverte par l'inlassable désir d'atteindre l'Absolu qui anime le penseur. L'Absolu pressenti dans l'art grec, qui ne rayonne plus absolument dans l'art contemporain, notre auteur le retrouvera dans le christianisme, dans ce qu'il considère comme la religion moderne par excellence. Cette religion est elle aussi, il est important de le souligner, empreinte d'une «certaine beauté» en continuant, à sa manière, de «représenter ce qui est spirituel de façon sensible». Mais, à mesure qu'il progresse en âge, Hegel développe la forte intuition que l'esprit doit triompher de ce qui est sensible pour atteindre l'Absolu. Il se rend compte que la plénitude ne peut rayonner à son époque qu'en rendant le sensible totalement transparent à ce qui est spirituel, qu'en évacuant toute zone d'ombre dans la perception de l'Absolu. Ce constat amènera notre penseur à développer l'idée que, même si le christianisme nous met davantage en contact avec l'Absolu que ne peut le faire l'art contemporain, la religion moderne doit maintenant laisser sa place à quelque chose d'autre pour nous permettre d'atteindre effectivement la plénitude. S'il en est ainsi, c'est parce qu'aux yeux du penseur, la religion moderne envisage encore l'Absolu d'une manière trop sensible et que, de la sorte, elle empêche l'esprit de ne rencontrer que lui-même dans tout ce qui est. C'est ce que va s'attarder à expliquer la seconde partie de notre thèse: *Hegel et l'accomplissement de la métaphysique*.

Après avoir montré comment le jeune Hegel comprend l'intervention de l'art et de la religion, ou le concours de ces deux instances empreintes de «sensibilité», en ce qui concerne la perception humaine de l'Absolu, nous allons nous attarder à expliquer ce qui lui a permis de surmonter le «spirituel sensibilisé» pour ne finalement avoir affaire qu'au «spirituel» dans le

monde. L'atteinte de ce point de vue survient, dans le cheminement hégélien, au moment où Hegel délaisse l'ambiance foncièrement religieuse qui a fortement caractérisé sa jeunesse pour se consacrer tout entier à la réflexion philosophique. Nous serons alors en mesure de saisir qu'en faisant de la philosophie, et sans rien délaisser de ses intuitions de jeunesse, Hegel en est venu à accomplir la métaphysique, entendons est arrivé à porter à terme cette «philosophie première» qui, comme nous le laisse présager Aristote, permet à l'homme de toucher le fond sur lequel est bâtie l'entièreté du réel. Il ne faudra, par contre, pas trop s'étonner de constater que la question de l'art n'ait l'air d'être explicitement abordée qu'à la fin de cette étape particulière de notre recherche. S'il en est ainsi, c'est parce qu'il en est de même dans le mouvement de la progressive révélation historique de l'Absolu qui sous-tend la philosophie hégélienne achevée. Pour être plus clair, nous pourrions dire que cette partie de notre texte soutient l'idée que l'ensemble du Système hégélien est déjà figuré dès la période d'Iéna, dans ses grandes lignes, avant même que ne soit publiée la *Phénoménologie de l'Esprit*. Or, ceux qui connaissent un tant soit peu la philosophie hégélienne de la maturité savent que la révélation de l'Absolu se manifeste logiquement, aux yeux de Hegel, d'abord chronologiquement par une logique absolue, ensuite par une philosophie de la nature, puis finalement dans une philosophie de l'esprit où la théorie esthétique prend sa place aux côtés de la religion et de la philosophie. C'est expressément sur ce mouvement qu'est basée la figuration des propos abordés dans la deuxième partie de notre thèse qui veut montrer comment l'art joue un rôle métaphysique dans la philosophie hégélienne. L'art ne paraît être clairement abordé qu'à la fin de la seconde étape de notre recherche, parce que cette dernière respecte la place que lui réserve Hegel dans sa compréhension du mouvement par lequel se construit l'Absolu dans le monde. L'art ne «paraît» y être clairement abordé qu'à la fin, prenons-nous la peine de préciser ici, puisque nous ne

devons pas perdre de vue qu'en réalité, les cogitations hégéliennes de jeunesse sur l'art ont pour une grande part aidé notre auteur à situer l'instance artistique dans le grand tout que veut saisir sa philosophie. Ce qui veut finalement dire qu'on peut affirmer la présence de la théorie esthétique hégélienne juvénile, tout comme celle de la conception de la religion qui s'y greffe, en arrière-plan de toutes les pages dont est constituée la deuxième partie de notre recherche. On se rendra donc compte que, malgré les apparences, la théorie esthétique hégélienne est toujours au cœur de notre recherche, même dans cette portion particulière de notre texte qui ne l'aborde nettement que dans ses toutes dernières pages. Une fois la deuxième étape de notre enquête complétée, nous n'aurons aucun mal à reconnaître, dans l'*Esthétique* de la maturité, la même fonction métaphysique de la théorie esthétique élaborée par Hegel à Iéna, et à montrer comment cette dernière peut aussi apparaître dans la *Phénoménologie de l'Esprit*. Cette double visée exprime l'essentiel de ce que déploiera le dernier moment de notre thèse, celui que nous avons intitulé: *Théorie esthétique et cercle phénoménologique dans la philosophie hégélienne.*

L'*Esthétique* hégélienne de la maturité, c'est-à-dire celle qui fut enseignée à Berlin, nous serons à même de le constater en parcourant la dernière étape de notre enquête, ne se contente pas simplement de reprendre la théorie de l'art préalablement élaborée à Iéna. Elle le fait, selon nous, en éclairant savamment le lien qu'entretient l'art avec la conscience pour Hegel, et aussi en révélant la teneur du caractère religieux que peut revêtir l'art, toujours, bien entendu, en vertu du contexte métaphysique qui anime l'entièreté de la philosophie hégélienne. C'est donc soutenir, sans détour, que l'étude de l'*Esthétique* de la maturité peut s'avérer fort utile pour mettre en lumière ce qui se passe dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, puisque cette œuvre, nous l'avons mentionné plus tôt, n'aborde clairement l'art que dans sa partie intitulée «Religion», et aussi, parce que cette dernière est présentée par Hegel comme une «science de

l'expérience de la conscience». Ainsi, les caractères «conscientiel» et «religieux» de l'art, explicités dans l'*Esthétique* de la maturité, nous serviront à mieux comprendre la manière dont se résout la problématique qui anime l'ouvrage de 1807, à savoir celle de dévoiler philosophiquement l'Absolu. Or, c'est précisément l'éclaircissement de la façon dont la *Phénoménologie* arrive ultimement à atteindre son but, avec tout ce que cela suppose, qui nous permettra de voir apparaître la théorie esthétique de la maturité hégélienne dans cette œuvre, c'est-à-dire en dehors de sa section «Religion», ou, à proprement parler, de la voir apparaître comme un élément qui dérive expressément de l'«État». Il est évidemment trop tôt pour saisir, dans ses nuances, la manière dont s'accomplit le dessein philosophique de la *Phénoménologie*, ainsi que le rôle et la place qu'y occupe l'art. Nous ne pourrons évidemment y arriver qu'après avoir effectivement parcouru les trois moments par lesquels se structure notre enquête. Cela étant dit, il faut avouer qu'une dernière question peut émerger de la problématique de notre recherche. En effet, si la théorie esthétique hégélienne fut, dans son essence, comme on le suppose dans cette introduction, élaborée à Iéna avant la publication de la *Phénoménologie*, il est légitime de se demander pourquoi nous ne nous sommes pas alors simplement contenté de montrer comment cette dernière est présupposée dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, au lieu de miser sur celle de la maturité. Nous avons choisi la seconde voie pour deux principales raisons. Premièrement, parce que les *Cours d'esthétique* de la maturité expriment encore plus clairement que ne le font les travaux d'Iéna «ce qu'est» l'art dans son essence selon la philosophie hégélienne. Ce constat est facile à comprendre, puisque, contrairement aux recherches d'Iéna qui ne traitent de l'art que dans l'optique d'un cours de *Philosophie de l'Esprit*, donc dans un cours qui ne porte pas essentiellement sur l'esthétique, les cours de Berlin, eux, sont exclusivement réservés à l'art comme tel. Deuxièmement, l'on peut dire que

nous avons décidé de mettre l'accent sur la théorie esthétique hégélienne de la maturité dans notre recherche dans le but avoué de redorer la blason de cette dernière au sein de la communauté hégélienne. Car, il appert que les *Cours* berlinois *d'esthétique* sont loin d'être jugés, par l'ensemble des lecteurs de Hegel, comme un témoignage tout à fait fiable de ce qu'on pourrait appeler l'*Esthétique* hégélienne de la maturité. C'est un des éléments qui seront abordés dans la première partie de notre thèse que nous vous invitons maintenant à aborder sans autre préambule.

PREMIÈRE PARTIE

LE SYSTÈME HÉGÉLIEN ET L'ESTHÉTIQUE

> L'esthétique hégélienne, pour une bonne part malgré son auteur, fonctionne ainsi comme une clé paradoxale de toute son œuvre philosophique. Elle «tourne» dans les deux sens, referme le système sur le phénomène et le phénomène sur le système. Mais elle permet aussi de tout laisser grand ouvert.[2]

La philosophie de Hegel, c'est-à-dire la totalité du *Système* de pensée qui s'exprime en elle, peut être abordée de plusieurs façons. L'une d'elles, comme le laissent entendre les paroles de Jean-Pierre Lefebvre introduites ici en exergue, nous est présentée dans l'esthétique qui y prend place. Ce qui rend possible la pluralité des regards qu'on peut porter sur l'œuvre hégélienne sans en trahir le sens univoque, ce n'est pas un laxisme dont ferait preuve son auteur, mais c'est, tout au contraire, l'incroyable systématicité qu'il arrive à faire sienne dans ses nombreux ouvrages. Hegel a, en effet, eu le génie de développer une méthode, une manière de voir les choses, qui épouse, à ses dires, le mouvement même de tout ce qui est. C'est dans le développement progressif de sa vision systématique que se confirme la possibilité d'entrevoir l'œuvre d'art, l'objet sur lequel se penche l'esthétique, comme un véritable «principe épistémologique» qui nous permet de comprendre «toute son œuvre philosophique». Il est intéressant de préciser, en ce qui concerne le but principal de nos recherches, que les propos qui nous ont servi à introduire la problématique que veut éclairer la première partie de notre étude ne proviennent pas simplement de l'auteur de la plus récente traduction française des *Cours d'esthétique* de Hegel, mais bien d'un homme qui a aussi traduit, il y a quelques années, sa

---

[2] J.-P. Lefebvre, *Présentation* de G.W.F. Hegel, *Cours d'esthétique I* <désormais cité: *Cours I-II-III*>, trad. Lefebvre/von Schenck, Paris, Aubier, 1995, p. XLIV.

Phénoménologie de l'Esprit[3]. On sent le rapprochement que perçoit le traducteur entre ces deux œuvres par l'idée de «phénomène» que l'esthétique hégélienne recourbe, selon lui, sur le «système» de cette philosophie, et vice-versa. Car le «phénomène» (*die Erscheinung*), à savoir ce qui apparaît concrètement, est précisément l'objet de prédilection de cette *Phénoménologie* qui, de surcroît, se présente aussi comme la première véritable articulation systématique de la pensée de Hegel. Pour l'instant, laissons de côté cet «apparaître» qu'organisera absolument le philosophe, nous aurons amplement l'occasion d'y revenir dans les autres parties de notre recherche, pour nous concentrer sur ce que présupposent le système hégélien et l'esthétique. D'abord, quelques mots sur le caractère systématique de la philosophie hégélienne. Ensuite, une mise au point sur notre façon d'y considérer l'esthétique. Ces précisions faites, nous serons alors en mesure d'amorcer une enquête qui révélera l'importance de l'esthétique dans la philosophie systématique de Hegel.

A. La systématicité hégélienne.

Presque qu'arrivé au faîte de sa carrière professorale, Hegel affirmera que la philosophie est une encyclopédie philosophique «dans la mesure où la séparation et la connexion de ses parties sont exposées suivant la nécessité du concept.»[4] Si cette affirmation nous permet d'espérer que chaque élément qui constitue la totalité de l'univers philosophique doit occuper une place particulière lorsqu'on le démembre, elle nous divulgue aussi les immenses prétentions de la philosophie hégélienne. L'assertion de Hegel est, en effet, des plus extraordinaires, car elle

---

[3]G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. Lefebvre, Paris, Aubier, 1991.

[4]G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse: 1817* <désormais cité: *Enz. 1817*>, «Sämtliche Werke # 6», Stuttgart, Frommann Verlag, 1968, §6, p. 24 ; G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques I. La science de la logique* <désormais cité *Enc. I*>, trad. Bourgeois, Paris, Vrin, 1986, § 6, p. 157.

laisse entendre que celui qui la proclame possède une connaissance inédite; non pas celle de la nécessité «des» concepts, mais bien celle «du» concept. L'on doit garder en tête que cette précision sur la nature de la «conceptualité» à laquelle nous convie la philosophie hégélienne est directement reliée, comme nous le développerons plus en profondeur plus tard, à la définition de l'idéalisme allemand en tant que tentative de dépasser le savoir tronqué qui provient du criticisme kantien. À l'instar de la philosophie de Kant selon laquelle on ne connaît les choses singulières que par leurs concepts, Hegel affirme en quelque sorte qu'il a cerné le «Concept de ces concepts». Cette entreprise va totalement à l'encontre de la théorie kantienne de la connaissance, selon laquelle l'idée même de ce «Concept» est considérée comme l'aporie d'une raison condamnée à tenter désespérément de compléter l'expérience toujours partielle du monde dans lequel elle ne peut que sentir sa limitation. Kant est «catégorique», s'il y a une chose qu'il sait à propos de la philosophie, c'est bien:

> [...] qu'elle n'est pas un organe qui serve à étendre les connaissances, mais une discipline qui sert à en délimiter les limites, et au lieu de découvrir la vérité, elle n'a que le mérite silencieux de prévenir les erreurs.[5]

Or, selon ce que nous enseigne Hegel, «savoir sa limite signifie savoir se sacrifier»[6], et le sacrifice de la philosophie de type kantien proclame le début d'une ère nouvelle où, nous assure le penseur, «cette science devenue presque muette peut à nouveau élever sa voix.»[7] En sortant ainsi la philosophie de son mutisme, Hegel prend sur lui de mettre tous les éléments de

---

[5]I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* <désormais cité: *K.r.V.*>, «Die Kritiken», Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1997, p. 670 ; E. Kant, *Critique de la raison pure* <désormais cité: *C.r,p.*>, trad. Tremesaygues/Pacaud, Paris, PUF, 1993, p. 538.

[6]G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* <désormais cité: *Ph.G.*>, «Philosophische Bibliothek # 414», Hamburg, Felix Meiner, 1988, p. 529 ; G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit* <désormais cité: *Ph.E.*>, trad. Labarrière/Jarczyk, Paris, Gallimard, 1993, p. 693.

[7]G.W.F. Hegel, *System der Philosophie. Erster Teil. Die Logik* <désormais cité: *SP. I*>, «Sämtliche Werke # 8», Stuttgart, Frommann Verlag, 1964, p. 31 ; *Enc. I*, p. 145.

la réalité à leur place dans le grand tout de la connaissance absolue. Cette organisation systématique, le philosophe l'élabore à partir d'une compréhension exceptionnelle de la relation qui unit le spirituel au naturel, l'unique au divers, l'identité à la différence, qui a grandement à voir avec les incursions qu'il a faites dans le domaine artistique tout au long du développement de sa pensée. En fait, nous verrons que l'approche hégélienne de la beauté a favorisé deux choses. D'une part, elle a permis l'émergence d'une distinction fondamentale entre le beau et le vrai. D'autre part, on peut aussi dire que l'approche hégélienne de la beauté a soulevé l'exigence de forger un nouveau mode de pensée qui puisse adéquatement exprimer la vérité. C'est cette exigence qui servira de base à l'élaboration de l'esthétique qui s'exprime dans le système de Hegel. Mais malgré le rôle important que semble avoir joué la beauté dans l'articulation et la précision de la pensée hégélienne, on ne peut passer sous silence les suspicions qui, de nos jours, touchent l'*Esthétique* qui y prend place. Étant donné que notre recherche concerne en grande partie cette dernière, avant de nous attarder à montrer comment l'immixtion du penseur dans le domaine artistique a pu contribuer de quelque façon que ce soit à forger l'idée maîtresse de son système, nous allons, en premier lieu, cerner ce qui fait problème au niveau de son *Esthétique* et la façon dont nous croyons pouvoir esquiver ce problème.

B. Une *Esthétique* questionnée.

Professés à Berlin entre les années 1820 et 1829, les *Cours d'esthétique* de Hegel sont aujourd'hui au cœur d'une virulente controverse. Le principal point litigieux se résume à la question de savoir si ces fameux *Cours* peuvent être jugés fiables ou totalement en accord avec la pensée du philosophe allemand. L'interrogation est fortement justifiée par les circonstances

nébuleuses entourant la rédaction et l'édition de cette portion de l'enseignement oral hégélien. Premièrement, les *Cours d'esthétique* n'ont pas été publiés du vivant de leur auteur. Hegel n'a donc pas pu s'assurer de l'exactitude de ceux-ci. Deuxièmement, ces *Cours* furent reconstitués à partir de documents qui sont aujourd'hui introuvables, à savoir les cahiers pédagogiques dont se servait Hegel pour enseigner et plusieurs notes d'étudiants. Voilà pourquoi l'édition des *Cours d'esthétique* que nous avons en main et à laquelle nous nous référons depuis un peu plus de 150 ans est en effet difficilement évaluable quant à son authenticité. C'est en raison de tous ces mystères que la nouvelle édition critique de l'esthétique de Hegel présentée chez Felix Meiner s'ouvre sur des paroles où la gravité de la situation éditoriale de l'ouvrage se laisse deviner:

> Le présent volume contient des notes prises au cours donné par Hegel à Berlin sur l'esthétique ou la philosophie de l'art. Il s'agit des seules à avoir été conservées du deuxième cours de Hegel donné au semestre d'été 1823. Elles proviennent de Heinrich Gustav Hotho, plus tard éditeur de l'*Esthétique* hégélienne.[8]

Or, si les notes de Hotho sur l'esthétique de Hegel constituent l'un des seuls documents qui nous soient encore accessibles de nos jours, constitués de seulement 312 pages, contrairement aux 1000 que nous avons été habitués à lui attribuer, il faut souligner qu'il y a d'autres éléments qui alimentent les malaises éditoriaux entourant la première édition de l'*Esthétique*. La transcription de Hotho est l'une des «seules» qui nous soient toujours accessibles, précisons-nous, puisqu'on a retrouvé, il y a quelques années, une autre *Nachschrift* du cours d'esthétique de Hegel, datant de 1820-1821, qui appartenait à un dénommé Wilhelm

---

[8] *«Der vorliegende Band enthält eine Vorlesungsnachschrift zu Hegels Berliner Vorlesungen über Ästhetik oder Philosophie der Kunst, und zwar die einzige Nachschrift, die von Hegels zweiter Vorlesung im Sommersemester 1823 erhalten geblieben ist. Die Nachschrift stammt von Heinrich Gustav Hotho, dem späteren Herausgeber der Hegelschen Ästhetik»*, tiré de A. Gethmann-Siefert, Introduction à G.W.F. Hegel, *Philosophie der Kunst* <désormais cité: *P.d.K.*>, «Vorlesungen #2», Felix Meiner, 1998, p. VI.

von Ascheberg. Cette dernière fut éditée chez Peter Lang[9] en 1995. En ce qui nous concerne, nous préférons l'édition de Hotho[10], parce que, datée de 1823, elle témoigne selon nous davantage de ce à quoi peut ressembler l'esthétique hégélienne dans sa forme achevée. Par rapport à ces cours d'esthétique, de plus en plus d'indices tendent à confirmer que l'éditeur allemand de cette partie de l'enseignement hégélien, le fameux Hotho, aurait subjectivement orienté le texte à certains endroits... C'est du moins ce que tendent à confirmer les prolifiques travaux d'Annemarie Gethmann-Siefert, qui nous dévoilent, par exemple, un Hegel qui aurait peut-être été plus «moderne» et moins attaché au «classicisme artistique» que nous le présente Hotho. Le problème vient du fait qu'il semble apparent pour certains commentateurs que l'ancien élève de Hegel n'a pas su dissocier sa propre vision artistique et philosophique de celle de son maître lors de la construction du texte qui se présentera comme étant celui de l'*Esthétique* hégélienne. On va même jusqu'à soulever, comme pour faire un «pied-de-nez» à 150 années de possible errance au niveau des discussions qu'a suscitées l'*Esthétique* de Hegel, que ce n'est pas dramatique si le travail scientifique propre à Hotho n'est pas mondialement connu aujourd'hui, puisqu'il l'est finalement «uniquement à travers le travail sur les leçons d'esthétique de Hegel.»[11] L'on comprendra plus facilement la gravité de la situation dans laquelle se trouve plongée l'*Esthétique*, en la ramenant dans son contexte philosophique rendu souvent plus difficile par ceux-là mêmes qui tentent de l'éclairer. La légendaire difficulté qu'on associe à la philosophie de Hegel peut parfois éclipser le sens des textes où elle se dévoile. C'est

---

[9]G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über Ästhetik, Berlin 1820-1821. Eine Nachschrift. I. Textband*, édité par Helmut Schneider, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1995.

[10]Gustav Hotho (1802-1873) a lui aussi suivi les cours d'esthétique de Hegel et lui succéda, après sa mort, pour l'enseignement de cette matière à l'université de Berlin. Il publia une première édition de l'*Esthétique* hégélienne en 1835 et en proposa une version révisée en 1842.

[11]«*Einzig durch die Bearbeitung der Hegelschen Vorlesungen zur Ästhetik*». *P.d.K.*, p. XVIII. Pour un rappel des sigles et abréviations utilisés dans cette thèse, consultez les pages vi-vii de notre travail.

un point que formule un récent ouvrage, en notant que, dans la philosophie hégélienne, il y a:

> [...] quelque chose de profondément déconcertant dans cette attitude qui consiste à discuter de la pertinence d'un point virgule ou d'une date de rédaction alors que l'essentiel semble ainsi, lorsqu'on y insiste trop, se dérober entre les mots.[12]

Mais doit-on justement être «déconcerté» par le sort que les plus pointilleux interprètes réservent à ce qu'on appelait depuis si longtemps l'«Esthétique hégélienne», ou bien doit-on simplement la délaisser et nous tourner exclusivement vers les notes de cours encore accessibles pour aborder la philosophie de l'art que concevait le professeur berlinois à la fin de sa vie? Une chose est certaine, c'est que la seule personne pouvant répondre à cette question fut emportée par le choléra en 1831! Pourtant, il y a encore des commentateurs qui parient sur la validité de son *Esthétique*, en nous invitant encore aujourd'hui à nous y référer sans en rougir. C'est le cas du dernier traducteur de l'*Esthétique* en langue française, Jean-Pierre Lefebvre. Selon lui, plusieurs éléments nous encouragent fortement à nous fier à l'*Esthétique* éditée par Hotho. Les plus marquants tiennent, à son avis, au fait que, d'une part, le premier éditeur de l'esthétique de Hegel possédait plus de matériel que nous n'en avons aujourd'hui pour élaborer le texte, et d'autre part, que personne dans la communauté hégélienne n'a protesté lors de la première publication de ces *Cours*. Ce qui est probant face à ce deuxième indice sur la fiabilité du texte, c'est qu'en étant publié seulement quatre années après la mort du philosophe, l'*Esthétique* a pu être lue par d'anciens étudiants qui auraient certainement élevé la voix si l'ouvrage avait été habité par de flagrantes «distorsions» des propos de leur maître en matière d'art. J.-P. Lefebvre nous rappelle que ce genre de protestations se faisait aisément entendre à l'époque, en soulignant que:

---

[12] J.-L. Gouin, *Hegel ou de la raison intégrale*, Montréal, Bellarmin, 1999, p. 18.

> Hegel lui-même, par exemple, fut accusé par certains de ses correspondants, après la parution des *Principes de la philosophie du droit* en 1820, d'avoir «distordu» le contenu de ses propres cours pour complaire aux autorités...[13]

Heureusement qu'une comparaison des deux cahiers d'étudiant encore disponibles, ceux de W. von Aschenberg et de G. Hotho, témoigne, malgré de mineures divergences, d'une conception d'ensemble tout à fait comparable. Notre recherche, qui concerne beaucoup plus la «théorie esthétique hégélienne dans son ensemble» que l'étude pointilleuse de ses particularités, ne s'en portera que mieux. C'est pourquoi, quoiqu'il en soit des suspicions qu'a pu provoquer la publication de cette portion particulière de l'enseignement de Hegel, nous croyons aussi que le recours à l'*Esthétique*, sous la forme où nous l'avons toujours connue, est encore de mise aujourd'hui. Nous pensons même qu'il favorise, à sa manière, l'intégration d'une facette particulière du foisonnant univers hégélien, à savoir celle qui concerne la manifestation «sensible» de l'Esprit. Nous trouverions dommage d'abandonner totalement les volumineuses leçons d'esthétique au profit des simples notes de cours, beaucoup moins étoffées, qui subsistent. Nous avons donc sciemment décidé de nous référer à l'édition traditionnelle de Hotho. Cela ne veut pas dire que nous faisons fi des travaux qui tendent à montrer que l'*Esthétique* a pu être modifiée par Hotho, mais bien que nous nous engageons à demeurer critique face à son contenu en l'envisageant d'une manière particulière.

Une bonne façon d'esquiver les problèmes de fiabilité des *Cours d'esthétique*, pour convaincre les plus sceptiques, demeure, à notre avis, de nous y référer en gardant toujours en tête la conception de l'art élaborée dans les ouvrages antérieurs. Malgré l'incidence de

---

[13]J.-P. Lefebvre, *Présentation* de G.W.F. Hegel, *Cours d'esthétique I*, trad, Lefebvre, Paris, Aubier, 1995, p. XIII.

l'apparente «hotoïsation» des *Cours d'esthétique*, l'on doit prendre sérieusement en compte le fait que la théorie esthétique hégélienne est en bonne partie fixée dès 1817 avec la parution de *l'Encyclopédie des sciences philosophiques*, mais aussi que ses premières articulations précèdent même la publication de la *Phénoménologie de l'esprit* en 1807. C'est sur ces considérations qu'il nous incombe maintenant de méditer, afin de faire ressortir une certaine «unité» dans l'ensemble des nombreuses modifications qu'a subies l'esthétique hégélienne au cours de sa formation ainsi que l'influence de cette dernière sur l'élaboration systématique de la pensée de Hegel.

1.1. LES DIFFÉRENTS VISAGES DE L'ESTHÉTIQUE HÉGÉLIENNE ET SON UNIQUE SENS THÉORIQUE

L'esthétique de Hegel nous est présentée, dans sa forme achevée, par les *Cours* que ce dernier dispense sur le sujet à Berlin dans les derniers moments de sa vie. Il nous faut prendre garde de ne pas considérer cet enseignement comme le rejeton d'un *Système* où tout est déjà fixé, c'est-à-dire envisager l'*Esthétique* comme l'exemple d'une froide application de la dialectique absolue mise à jour par le philosophe pour le domaine de l'art. La tentation d'entrevoir ainsi l'*Esthétique* de la maturité peut se justifier lorsque le lecteur prend connaissance des différences entre les premières incursions du maître dans le domaine de l'art et les derniers écrits esthétiques. Partant de ce constat, on peut qualifier de «commodes» certains ajouts ou modifications exposés dans l'*Esthétique* achevée, qui semblent n'intervenir que dans le but de servir les visées d'un *Système* souvent jugé «totalitaire». L'importance qu'a revêtue l'esthétique aux yeux du jeune Hegel, par rapport à la place moins éminente que lui réservent les écrits de la fin de sa vie, contribue aussi à alimenter la difficile interprétation de la théorie hégélienne de l'art dans sa forme accomplie. Mais tout «résultat», nous enseigne le penseur, doit, pour être effectivement compris dans toute sa richesse, ne se voir envisagé qu'en union avec son «développement». Il n'en va pas autrement de l'*Esthétique* de cet auteur, qui ne doit surtout pas être coupée de sa genèse si l'on aspire à en saisir l'originalité et la profondeur. «Originalité», disons-nous, au sens bien précis où un regard attentif sur l'élaboration de la théorie esthétique de Hegel nous montre comment celle-ci se démarque des autres penseurs qui se sont penchés sur le domaine de l'art à son époque. Hegel ne se contente pas seulement de déduire son esthétique d'une «formule toute faite». Il la réfère toujours à cet Absolu concret, dont il nous assure qu'il n'a pas le choix de sortir de son abstraction pour

convenir à l'«actualité», disons même «actualisation», du monde qui est le nôtre. Nous parlons aussi de «profondeur», en ce qui concerne l'*Esthétique* de la maturité, dans la mesure où nous verrons comment cette dernière tire ses racines des tout premiers balbutiements de la philosophie de Hegel. À travers la fraîcheur à laquelle nous convie cette *Esthétique* et par la mise en lumière du fond d'où elle émerge s'exprime une constance qui fait mentir ceux qui posent un abîme insurmontable entre les considérations hégéliennes de jeunesse sur l'art et celles de sa maturité. En effet, l'art a, aux yeux de Hegel, et ce, à chaque moment de sa vie, constamment été associé à la rencontre du «spirituel» et du «naturel». Ce qui change, c'est davantage la façon de considérer la beauté que sa définition comme unité de l'esprit et de la nature. C'est ce que nous aurons l'occasion de constater par l'exploration de l'éclosion de la théorie esthétique hégélienne, telle qu'elle se présente au cours de l'élaboration de la philosophie qui la soutient. Pour ce faire, nous privilégierons l'étude de certains textes du jeune Hegel, car nous faisons partie de ceux qui pensent que rien ne vaut un contact direct avec les premiers écrits d'un penseur pour saisir la profondeur et l'originalité de sa pensée. Cette façon de voir, nous la croyons d'autant plus justifiée, dans la philosophie hégélienne, par l'attitude de son instigateur envers les premières articulations de sa pensée sur papier. Nous savons en effet aujourd'hui que Hegel a pris la peine de garder ses notes de jeunesse toute sa vie, en les trimbalant avec lui de ville en ville, avec les mêmes soins qu'il accordera plus tard aux manuscrits de ses propres cours. Cette délicate attention du penseur pour ses ébauches juvéniles nous permet de nous risquer, sans trop de gêne, à lire son œuvre à rebours, c'est-à-dire procéder à une lecture des ouvrages de la maturité en espérant retrouver les matériaux qui ont contribué à sa genèse dans ceux qui les précèdent. Ces mots de H.S. Harris, vont, à notre avis, essentiellement dans ce sens:

> [...] plus nous donnons de soin à l'examen effectif de ces premières archives, plus nous voyons nettement que leur conservation était parfaitement justifiée en raison de leur continuité essentielle avec tout ce que Hegel entreprendra par la suite. C'était bien là, dans le sens propre, et en pleine conscience de soi, le début d'un travail qui allait occuper sa vie, et dans toutes les phases de développement qui vont suivre, et qu'on peut identifier dans sa pensée, Hegel est toujours demeuré si proche du programme qui semble l'avoir guidé dès le début de ses recherches qu'il avait tous les droits de s'attendre à trouver fort utiles bon nombre de ses notes et fiches d'écoliers.[14]

Pourtant, les grands départs de la pensée sont souvent tortueux. Car, il appert que quiconque débute son périple sur le long chemin de la connaissance est d'emblée condamné à accepter la nécessité d'un élément qui s'interpose d'abord entre «son désir de connaître» et «ce qui sera su par la suite». Qu'on nomme cette composante, un «professeur», ou, d'une façon plus large, l'«expérience», ne changera rien à cette situation où l'on doit indiscutablement prendre la place de l'élève avant d'occuper celle de l'enseignant. Il arrive néanmoins que cette nécessité se voit compromise lorsque l'étudiant ne se contente pas seulement de recevoir la matière qu'on lui enseigne, mais se l'approprie en l'insérant dans des perspectives insoupçonnées par le pédagogue qui la divulgue. En ce sens, l'approfondissement de l'enseignement par l'étudiant contribue, pourrait-on dire, à enrichir le savoir initialement divulgué par le maître. Encore faut-il que la nouvelle perspective estudiantine soit dotée de cette «rigueur» qui fait malheureusement souvent défaut à la jeunesse. Hegel, pour sa part, paraît très tôt s'afficher comme l'un de ces élèves qui ne se contentent pas simplement d'ingérer ce qu'on lui inculque, mais qui essaient aussi de le digérer d'une façon toute personnelle[15]. C'est dans cette optique particulière que

[14]H.S. Harris, *Le développement de Hegel I — Vers le soleil (1780-1801)* <désormais cité: *D.H. I*>, trad. Muller, Lausanne, L'Âge d'homme, 1981, p. 29-30.

[15]En ce qui concerne le comportement de l'étudiant Hegel, les commentateurs s'entendent pour souligner l'intelligence et la vivacité d'esprit du jeune homme malgré un comportement scolaire dissipé. On peut consulter, à ce sujet, le deuxième chapitre de l'ouvrage de Horst Althaus, *Hegel und die heroischen Jahre der philosophie. Eine Biographie* <désormais cité: *Hegel und die.*>, München, Carl Hanser, 1992 ; *Hegel: Naissance d'une philosophie. Une bibliographie intellectuelle* <désormais cité: *Naiss.*>, trad Kalinowski, Paris,

nous allons arpenter les écrits hégéliens de jeunesse qui traitent d'art. Par cette façon de faire, nous espérons esquiver un autre piège qui guette les interprètes de la philosophie hégélienne, à savoir celui de diluer l'itinéraire personnel de Hegel en le confondant totalement avec les figures philosophiques marquantes de son époque. Nous serons peut-être ainsi moins porté à affirmer que Hegel est, par exemple, strictement «kantien» dans un texte et totalement «schellingien» dans un autre, en apprenant à saisir la manière originale dont il utilise l'enseignement de ces influents penseurs. Cela étant dit, plongeons maintenant dans les racines mêmes de la pensée hégélienne d'où émanent des effluves artistiques prometteuses.

A) Les premiers pas scientifiques de Hegel en art: l'envoûtement de la Grèce antique.

C'est un fait incontestable que le jeune Hegel fut grandement marqué par ce qui se dégage de l'Antiquité. En témoignent, selon lui, les œuvres littéraires et artistiques que nous devons à cette époque qui exprime «quelque chose» qui ne semble plus du tout faire partie du présent auquel accèdent les Modernes. Sans doute fortement influencé par les cours qu'il suit au Lycée de Stuttgart, où on lui enseigne, entre autres, la vision artistique d'un Winckelmann qui considère déjà l'art hellénique comme un «modèle indépassable», Hegel ne manquera pas d'originalité en mettant ce thème en étroite relation avec son époque. Notre étudiant en théologie est, en effet, très tôt fasciné par le sentiment de plénitude que dispense une Grèce où tous les aspects de la vie paraissent liés entre eux, concourant ainsi à l'expression de ce qu'il nommera plus tard une «belle totalité». C'est ce qu'exprime l'un des tout premiers écrits signés de sa main portant sur «Quelques traits caractéristiques des poètes anciens»[16], que Hegel

---

Éditions du Seuil, 1999.

[16]Le texte est vraisemblablement daté du 7 août 1788, comme le précise H.S. Harris dans l'ouvrage précédemment cité (*D.H. I.*, p. 68). La version originale apparaît dans G.W.F. Hegel, *Frühe Schriften I*

rédigea à l'âge de dix-huit ans lorsqu'il étudiait justement à Stuttgart. La dissertation est brève, mais exprime déjà un constat qui hantera Hegel pendant une bonne partie des années qui animeront son développement philosophique, à savoir que le monde ne jouit plus de nos jours de cette unité qui le qualifiait autrefois. Prenons-en conscience, par la lecture de cet extrait de texte où un jeune étudiant allemand nous invite à constater qu'en matière d'art, la «simplicité» qui caractérisait l'Antiquité a cédé la place à un mode d'expression «compliqué» qui sépare ce qui s'exprimait initialement comme étant étroitement lié, à cause d'un usage simpliste de l'«entendement»:

> Une propriété caractéristique remarquable des œuvres des anciens est ce que nous nommons la simplicité (*die Simplicität*), qu'on ressent plutôt qu'on ne la peut discerner clairement. Elle consiste proprement en ce que les auteurs nous présentent fidèlement l'image des choses, et qu'ils ne cherchent pas par des traits accessoires raffinés, par de savants miroitements, de la rendre plus intéressante, ou, en s'écartant un peu de la vérité, de la rendre plus brillante et riche, comme nous l'exigeons aujourd'hui. Les anciens exprimaient toujours simplement chaque sensation, sans en isoler les aspects variés que l'entendement (*der Verstand*) peut distinguer, et sans disséquer ce qui est obscur.[17]

Les artistes antiques étaient, au dire du jeune esthète, fidèles à la réalité des choses, tandis que les artistes modernes, eux, se sont comme «écartés de la vérité» en voulant à tout prix tout expliquer dans leurs œuvres. Tout se passe en effet comme si Hegel nous disait, à l'aube de ses fructueuses recherches, qu'il fut un temps où l'art était apte à exprimer le vrai, mais que cette période est malheureusement révolue. C'est donc très tôt que nous percevons dans le développement de la pensée de Hegel, cette propension à associer le plus haut moment

---

<désormais cité: *Frühe. I*>,«Gesammelte Werke # 1», Hamburg, Felix Meiner, 1989, p. 83-114. On trouvera la traduction de «Quelques traits caractéristiques des poètes anciens» <désormais cité: *Q.T.*.>, dans J. Taminiaux, *La nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme allemand*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1967, p. 267-269.

[17] *Frühe. I*, p. 46 ; *Q.T.*, p. 268.

de l'art à l'Antiquité, comme le fera d'ailleurs l'*Esthétique* de la maturité. On peut aussi déceler, dans l'essai sur la poésie, l'anticipation d'un autre thème particulier à la théorie artistique achevée du penseur: celui de la définition de l'art comme «manifestation sensible de l'idée.» C'est ce que nous pouvons conclure lorsque, justement, Hegel souligne que les poètes anciens:

> [...] peignaient en particulier les phénomènes frappant les sens extérieurs (*die äußerlichen in die Sinne*), les phénomènes de la nature visible, avec laquelle ils s'étaient étroitement familiarisés, tandis que nous sommes mieux informés du jeu interne (*inner*) des forces et qu'en général nous connaissons mieux les causes des choses que leur aspect.[18]

Ainsi, la nature même des choses, qui s'exprimait librement en étant spiritualisée par la parole des poètes grecs, a maintenant laissé place à la laideur que propose une époque moderne où le «pourquoi» l'emporte finalement sur la «chose elle-même». Il est légitime de se demander, à partir de la problématique qu'ouvre la composition sur les poètes anciens: pourquoi l'art moderne n'arrive plus à atteindre le vrai comme il le faisait si bien autrefois? Ou, pour employer les paroles du jeune penseur, de tenter de comprendre ce qui fait qu'à notre époque, «le poète ne jouit plus d'un champ d'action aussi étendu»[19].

Hegel nous indique que la situation sur laquelle nous nous penchons a beaucoup à voir avec le «mode d'éducation» qui façonne chacune des deux époques que compare son essai sur l'art. Ce qui fait défaut à l'époque moderne, c'est, dit-il, un «système propre de pensée»[20] (*ein eigenes Gedankensystem*), c'est-à-dire une approche du monde qui arrive à faire totalement et immédiatement transparaître la réalité dans ce qui nous est enseigné. Les Grecs, ou les «anciens» (*der Alten*) pour reprendre l'expression que favorise ici Hegel, avaient le bonheur

---

[18]*Frühe. I*, p. 47 ; *Q.T.*, p. 268.
[19]*Frühe. I*, p. 46 ; *Q.T.*, p. 267.
[20]*Frühe. I*, p. 47 ; *Q.T.*, p. 268.

d'acquérir leurs idées d'une expérience concrète et vivante du monde et de les exprimer tout aussi naturellement dans l'entièreté des facettes de leur vie. Tandis que les Modernes, pour leur part, semblent avoir perdu ce contact essentiel avec ce monde d'où l'homme antique tirait avantageusement des idées arrivant à rayonner dans toutes les fibres de leurs actes quotidiens. C'est en fait une situation contraire, inverse à celle qui caractérisait les Hellènes, qui mine l'expression artistique moderne. Hegel constate que l'homme cultivé de son temps acquiert ses idées avant même qu'il ait pu se laisser aller à la richesse que lui procure l'expérience originaire du monde qui se donne initialement à connaître:

> Nous apprenons dès notre jeunesse la masse courante des mots et des signes d'idées, et ils reposent dans notre tête, sans activité (*ohne Thätigkeit*) et sans emploi (*ohne Gebrauch*). Ce n'est que peu à peu, par l'expérience que nous apprenons à connaître notre trésor et à associer aux mots la pensée de quelque chose. Mais les mots sont déjà pour nous comme des formes selon lesquelles nous modelons (*modeln*) nos idées, qui déjà ont leur sphère et leur limitation déterminées, et d'après lesquelles nous sommes habitués à tout regarder.[21]

On dénote bien, dans ce passage, les premiers signes du dégoût pour le «formalisme kantien» qui animera fortement Hegel au cours de sa vie et qui se traduira par une cinglante répugnance contre toute «vision instrumentaliste du savoir» qui prend continuellement le dessus sur ce qui se donne d'abord. Est-ce dire, d'après le texte que nous venons de lire, que la vision du monde de l'homme moderne se trouve en fait biaisée par un mode d'éducation déficient? Hegel soutient-il qu'un artiste formé à l'école des idées «préétablies» véhiculées dans les livres, éduqué par ce qu'il ose même appeler la «froide érudition»[22] (*die kalte Buchgelehrsamkeit*), va nécessairement produire des œuvres d'art incapables d'atteindre la simplicité grecque qui projetait une image fidèle du monde? C'est ce que nous permet de conclure l'étude du jeune

---

[21]*Frühe. I*, p. 47 ; *Q.T.*, p. 268.
[22]*Frühe. I*, p. 46 ; *Q.T.*, p. 268.

homme. En bonne partie, en raison du ton mélancolique que tend à confirmer la constatation d'une perte de simplicité dans l'art de son époque qui met en relief l'anéantissement de l'unité de l'homme avec son monde exemplairement exprimée par l'art grec. Peut-on espérer retrouver la plénitude grecque dans le monde moderne? L'essai que nous venons d'aborder ne le dit pas, en se contentant seulement de dégager quelques différences entre les deux formes d'art qui transparaissent à partir des mondes auxquels elles sont respectivement associées. Il ne faudra, par contre, pas attendre très longtemps avant que notre élève délaisse le simple constat du conflit opposant ces deux mondes pour se pencher sur l'épineuse question de la possible restauration de l'unité grecque qui s'est perdue dans la modernisation humaine. Ce sera, en effet, une tendance des questionnements qui animeront Hegel lorsqu'il étudiera au Séminaire de théologie protestante du duché de Wurtemberg, communément appelé le *Stift* de Tübingen, entre les années 1788 et 1789. Ces questionnements seront d'ailleurs insérés dans une thématique plus large que la seule sphère artistique à laquelle se vouait entièrement la dissertation sur les poètes anciens.

Peu de temps après son arrivée à Tübingen, Hegel consolide son point de vue général sur l'art en tirant explicitement l'une des conclusions que laissait tacitement présager son ébauche de Stuttgart. Nous parlant encore une fois des Grecs, il affirme qu'«en ce qui concerne l'art historique, aucune nation n'a pu les dépasser et bien peu les égaler.»[23] Il n'y a aucun doute ici que l'«art», dans le sens le plus noble que peut revêtir ce terme, doit être envisagé par l'homme moderne comme quelque chose qui appartient fondamentalement au passé. L'art grec est explicitement jugé indépassable par le jeune penseur. Malgré le tollé qu'a pu provoquer cette

---

[23]Textuellement: «*in Ansehung der historischen Kunst, in der ihnen wohl keine Nation zuvor und nur wenige gleich kamen.*». *Frühe. I*, p. 53.

thèse sur la finitude de l'art, grandement exagérée par certains commentateurs en raison de son interprétation abstraite, nous y reviendrons plus tard, il faut bien admettre que les propos «plus matures» de Hegel ne contredisent en rien ce qui se dégage de ses premières incursions juvéniles dans le domaine artistique. Parcourons maintenant un extrait de l'*Esthétique* de la maturité qui confère justement ce statut précis à l'art antique. Ce texte, on le dirait tout droit sorti de la tête du jeune Hegel, conformément à ce que nous ont jusqu'à maintenant révélé les premiers pas de ce dernier en art:

> [...] l'art est et reste pour nous, quant à sa destination la plus haute, quelque chose de révolu (*ein Vergangenes*). Il a de ce fait perdu aussi pour nous sa vérité et sa vie authentique (*die echte Wahrheit und Lebendigkeit verloren*), et il est davantage relégué dans notre *représentation* qu'il n'affirme dans l'effectivité son ancienne nécessité (*ihre frühere Notwendigkeit*) et n'y occupe sa place éminente.[24]

Si ce que les écrits hégéliens de la maturité nomment l'«ancienne nécessité de l'art» n'est, par ailleurs, pas encore envisagé comme un moment particulier de l'Esprit absolu dans les textes de Stuttgart, ni dans ceux de Tübingen, nous sommes forcé d'admettre que le fait que l'art ait manifestement «perdu sa vérité» dans le monde moderne est constamment soulevé dans les écrits de jeunesse. Un autre texte, rédigé peu après que notre jeune philosophe eut quitté Stuttgart, l'exprime encore une fois. C'est ce que nous rapportent certaines notes, que Hermann Nohl, l'un des premiers éditeurs des textes de cette période, a pertinemment rassemblées sous le titre de «Fragment de Tübingen»[25].

Dans ce nouvel essai, comme nous l'avons déjà signalé, Hegel reprend la thématique artistique abordée dans sa ville natale, en la mettant toutefois maintenant en étroite relation avec

---

[24]G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik I* <désormais cité: *Ästh. I-II-III*>, «Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft», Frankfurt am Main, 1986, p. 25 ; *Cours I*, p. 18.
[25]G.W.F. Hegel, «Fragment de Tübingen», trad. Legros <désormais cité: *Frag. Tüb.*>, dans R. Legros, *Le jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique*, Ousia, 1980, p. 260-297.

d'autres domaines attachés à la vie d'un peuple. Tout se passe comme si Hegel avait, dès lors, pris conscience que l'art n'est pas le seul domaine où s'exprime la différence qui sépare le monde antique du monde moderne, et, corrélativement, que la «belle simplicité»[26] (*die schöne Einfalt*) caractérisant l'accueil du monde ne s'est pas exprimée seulement dans l'art chez les Grecs, mais aussi dans leur religion. Malheureusement, Hegel constate que la religion semble elle aussi affublée du même mal qui a fait dépérir l'art antique en le transformant en simulacre du vrai. Ce qui étonne, c'est que l'art et la religion en Grèce n'exprimaient pas l'unité du monde en étant séparés. Ils se confondaient eux-mêmes dans l'expression de cette union. L'art y était religieux, la religion artistique, et la Cité qui les exprimait était dans cette harmonie «belle»[27]. Lisons le jeune Hegel qui décrit, en des termes où se mêlent des connotations à la fois artistiques, religieuses, et politiques, l'unité qui, selon lui, rayonnait aux beaux jours de la Grèce antique:

> Ah, quelle image rayonne des jours lointains du passé (*den fernen Tagen Vergangenheit*) jusqu'à une âme capable de vibrer à la beauté humaine, et à la grandeur de ce qui est grandiose! L'image d'un génie des peuples, d'un fils du bonheur et de la liberté, d'un nourrisson de la belle imagination. Le lien d'airain des nécessités naturelles enchaîne ce génie à la terre maternelle, mais ses sentiments et son imagination ont transformé, affiné, embelli et, avec l'aide des Grâces, entouré ce lien de roses, si bien qu'il se plaît dans ces chaînes comme dans son œuvre propre (*sein Werk*), comme dans une partie de lui-même.[28]

Si ce passage laisse présager que c'est bien l'«État» qui se présente à l'Antiquité comme une authentique «œuvre d'art», comme une «œuvre propre» dans laquelle l'individu se reconnaît «comme dans une partie de lui-même», nous verrons que l'art n'est pas simplement caractérisé

---

[26]*Frühe. I*, p. 93 ; *Frag. Tüb.*, p. 271.

[27]Cette image sera reprise, comme nous le verrons plus tard, dans la section «Religion» de la *Phénoménologie de l'Esprit*.

[28]*Frühe. I*, p. 114 ; *Frag. Tüb.*, p. 295-296.

en ce sens dans les écrits hégéliens de jeunesse[29]. Pour l'instant, l'on voit que le jeune Hegel, qui idéalise toujours fortement la Grèce antique, se demande à Tübingen comment l'homme moderne peut arriver à retrouver la «béatitude» grecque. Ayant déjà constaté que l'art de son époque pouvait, à lui seul, «difficilement espérer égaler» celui des Grecs, notre auteur semble dorénavant se tourner vers la «religion aidée de l'art» pour scruter la possibilité de rétablir le sentiment d'unité qui se dégageait de la Grèce antique dans son présent. C'est ce que nous laisse entendre ce passage éloquent où l'on nous éclaire sur la provenance de l'esprit de l'Antiquité:

> Cet esprit a pour père Chronos, il demeure toute sa vie sous la dépendance de celui-ci (les circonstances temporelles); sa mère est la πολιτεϊα, la Constitution; son accoucheuse et sa nourrice, c'est la religion aidée dans sa tâche d'éducation par les beaux-arts [*die zu Gehülfen der Erziehung die schönen Künste*], la musique des mouvements corporels et spirituels [...].[30]

On doit prendre garde, par rapport au texte où sont puisées ces lignes, de ne pas accorder trop de poids à l'«éducation esthétique», en la considérant comme l'un des moyens qu'aurait privilégiés Hegel pour réhabiliter l'unité grecque dans le monde moderne. C'est là une tendance qui a pour fâcheuse conséquence de brouiller l'originalité du jeune homme en confondant immédiatement ses idées avec les aspirations de ses copains Hölderlin et Schelling, et, d'autre part, avec l'influence de Schiller qui est, soit dit en passant, grandement apprécié par la majorité de ces étudiants du *Tübingerstift*. Un récent ouvrage conclut de la sorte, trop hâtivement selon nous, que l'esthétique est envisagée comme un procédé qui pourrait nous faire

---

[29]Notons que A. Gethmann-Siefert, dans son ouvrage *La fonction de l'art dans l'histoire* (*Die Funktion der Kunst in der Geschichte* <désormais cité: *F.K.G.*>), Bonn, Bouvier, 1984, relève ce fait, en répertoriant un double mouvement dans les considérations artistiques du jeune Hegel: soit celui de l'«État comme œuvre d'art» (*der Staat als Kunst-Werk*), soit la «fonction utopique de l'art dans les premiers écrits de Hegel» (*die utopische Funktion der Kunst in Hegels Frühschriften*) [voir, *op. cit.*, p. 132-141], suivi du «développement du système de la philosophie comme fondement de l'esthétique» (*die Entwicklung des Systems der Philosophie als Grundlage der Ästhetik*) [voir, *op. cit.*, p. 142-256].

[30]*Frühe. I*, p. 112 ; *Frag. Tüb.*, p. 307. Veuillez noter qu'ici, les «[ ]» sont nôtres.

retrouver l'unité du réel dans le *Fragment de Tübingen*. Commentant l'écrit du jeune étudiant qui tente de se réapproprier l'esprit grec, l'auteur de ces lignes distingue différentes voies qu'aurait privilégiées ce dernier pour y arriver:

> [...] nous verrons Hegel envisager deux possibilités, celle de l'éducation esthétique qui fut celle des Grecs, que son ami Hölderlin s'efforce de réactualiser, et celle de l'éducation morale qui caractérise l'esprit des temps modernes.[31]

Il y a, à nos yeux, deux principales raisons qui incitent à demeurer prudent face à cette «première possibilité» qu'aurait favorisée le penseur pour reconquérir la plénitude à Tübingen. L'une consiste à garder en tête, nous ne le répéterons jamais assez, que, dès Stuttgart, Hegel conçoit difficilement qu'un peuple puisse égaler le niveau de perfection atteint par les productions artistiques grecques. Il ne croit donc pas que l'on puisse réactiver la condition qui nous permettrait de replonger dans l'esprit grec perdu en utilisant l'art. L'autre raison, plus technique, mais combien éclairante, réside dans le fait que la référence à la «religion aidée des beaux-arts» dans le *Fragment de Tübingen*, que nous avons citée précédemment et qui est aussi utilisée par Stanguennec pour étayer ses propos[32], renvoie essentiellement à l'Antiquité et fut de plus rayée du manuscrit par Hegel. Ajoutons à l'esprit de ce texte, qui se laisse vraisemblablement moins bien saisir dans une analyse ligne à ligne que par la vue d'ensemble qui s'en dégage, les propos scandant une distance insurmontable entre le monde grec et le

---

[31] A. Stanguennec, *Hegel. Une philosophie de la raison vivante* <désormais cité: *Phil. rais. viv.*>, Paris, Vrin, 1997, p. 19. Notons que A. Stanguennec ne semble postuler un éloignement de méthode entre Hegel et Hölderlin qu'à partir de la période de Berne. Pour notre part, nous croyons que, malgré une affinité de pensée manifeste entre les deux amis, Hegel se distingue déjà de Hölderlin à Tübingen par la façon dont il envisage le mode d'expression artistique, c'est-à-dire comme un mode d'expression qui appartient beaucoup plus au passé qu'au présent. De plus, A. Stanguennec présente le poème *Eleusis*, que Hegel écrivit pour Hölderlin lorsqu'il était à Berne, comme un exemple qui nous inciterait à croire que l'«éducation esthétique du peuple» aurait été envisagée comme un moyen de restaurer l'univers grec dans son présent (voir, *op. cit.*, p.22). Encore une fois, nous croyons qu'il faut être prudent avec de telles conclusions. Ne veut pas nécessairement changer le monde par l'éducation esthétique celui qui écrit un poème à un ami poète!

[32] *Phil. rais. viv.*, p. 21.

monde moderne qui talonnent de peu les lignes rayées du texte, et nous conviendrons de la fragilité de la thèse selon laquelle Hegel aurait fait totalement reposer sa quête d'unité dans les mains d'une esthétique, plus précisément de la poésie, qui se présenterait comme l'«éducatrice de l'humanité»[33] (*Lehrerin der Menchheit*). Ainsi, nous ne succomberons pas à la tentation de chercher ce qui «n'est pas explicité par Hegel [...] à partir d'une extrapolation du contexte que dévoile le *Plus ancien programme systématique de l'idéalisme allemand*[34]. S'il est, par contre, assez évident que l'art pour le jeune Hegel a déjà promulgué l'unité du monde, et qu'il aurait sûrement bien aimé retourner à cette époque chérie où l'esthétique était reine, la dichotomie qu'il perçoit entre son désir et la réalité a tout aussi évidemment dû le rendre méfiant face à l'«éducation esthétique» envisagée comme moyen d'atteindre à nouveau la plénitude à son époque.

Ces quelques indications sur l'orientation de l'enquête du jeune Hegel menée à Tübingen, malgré le fait qu'elles relèguent l'esthétique à l'arrière-plan, nous amèneront quand même peu à peu à voir comment ce dernier tracera progressivement sa propre voie au niveau de l'art et de la pensée. Or, pour l'instant, il nous semble que l'art n'est pas un des éléments favorisés par Hegel pour atteindre le principal objectif de son texte. Nous devons donc interroger l'autre aspect auquel celui-ci paraissait naturellement s'allier pour cette tâche, à savoir la religion, avec les questionnements moraux qui s'y rattachent. Car c'est bien le sentier

---

[33]Collectif, sous la direction de R. Bubner, *Das älteste Systemprogramm*, Bonn, Bouvier, 1973, p. 264. «Le Plus ancien programme systématique de l'idéalisme allemand», trad. modifiée, tirée de J. Rivelaygue, *Leçons de métaphysique allemande*, Paris, Grasset, 1990, p. 254.

[34]Annemarie Gethmann-Siefert opte pour cette solution, face au problème de la fonction qu'occupe l'art aux yeux du jeune Hegel: «*Eine Lösung dieses stets mitschwingenden Problems formuliert Hegel nicht. Sie läßt sich aber aus dem Kontext extrapolieren, den das älteste Systemprogramm mitanspricht*». *F.K.G.*, p. 132. Nous croyons que *Le plus ancien programme systématique de l'idéalisme allemand* est un texte qui, même s'il peut avoir été recopié de la main de Hegel, exprime des idées collectives, à savoir celles de Hegel, Hölderlin et Schelling. Pour une analyse approfondie de ce texte, on peut consulter l'ouvrage de Rivelaygue (mentionné dans la note précédente, p. 211-255) qui, pour sa part, associe ce *Programme* à Schelling.

de la religion, beaucoup plus que celui de l'art, qu'emprunte le *Fragment de Tübingen*. Dans cet écrit, notre auteur s'attarde à analyser comment l'on pourrait restaurer la religion grecque, avec tout ce qui s'y greffe, à partir de la religion plus «moderne» qui caractérise son temps. Hegel se lance dans cette entreprise d'une manière originale.

Contrairement à ce qui est d'usage à ce moment particulier du développement historique de la pensée en matière de religion, où les recherches qui la concernent sont en grande partie orientées vers la question de savoir si cette dernière doit, ou non, se soumettre à la juridiction de la raison, Hegel innove en cherchant non pas si l'une doit se soumettre à l'autre (et si oui, laquelle?), mais bien en tentant de voir dans quelle mesure ces deux éléments peuvent s'unir totalement dans son présent germanique. Se distanciant des entreprises de Kant, avec, par exemple, son ouvrage traitant de *La religion dans les limites de la simple raison* (1793), et de l'esprit tout entier d'une *Aufklärung* qui, à ses dires, «rend certes plus ingénieux (*Klüger*) mais non meilleur (*besser*)»[35], Hegel cherche décidément autre chose que ceux qui l'entourent. Lisons R. Legros, qui, dans un commentaire du *Fragment de Tübingen* plus près de l'esprit du texte que certains autres ne le sont, soulève ce qui se dégage des «catégories» qu'emploie Hegel pour mener son investigation à terme:

> A travers elles [elles = les catégories utilisées par le jeune philosophe], ce que cherche tacitement et obscurément Hegel, c'est à surmonter le dualisme de l'entendement et de la sensibilité; c'est à concevoir une sensibilité qui ne s'oppose plus à une raison pratique, c'est donc à élaborer un nouveau concept de sensibilité et, corrélativement, un nouveau concept de raison; et dans son interrogation sur ces catégories, il est entraîné à esquisser quelques traits majeurs qui détermineront encore les thèmes de la maturité.[36]

Le fragment juvénile sur la religion, une analyse bien sentie du manuscrit nous le

---

[35]*Frühe. I*, p. 94 ; *Frag. Tüb.*, p. 273.

[36]R. Legros, *Le jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique*, Ousia, 1980, p. 12.

confirme, tente de chercher un terrain où la raison puisse être dite en accord avec la richesse de la sensibilité en se demandant dans quelle mesure la religion peut nous aider à y arriver. Mais ne sous-estimons pas ici l'importance de la comparaison du «monde antique» au monde moderne», qui s'exprime dans la majorité des premiers écrits de Hegel, au profit du questionnement sur la religion qui l'anime. Car, des deux thématiques abordées, nous devons convenir que c'est encore la première qui charpente le texte de Tübingen, tout comme c'était aussi le cas dans l'écrit de Stuttgart abordé précédemment. Notre but n'étant pas d'effectuer une analyse approfondie de la religion chez Hegel, nous orienterons nos propos vers les implications esthétiques du *Fragment* que nous abordons[37], en les accordant sur la comparaison des mondes antique et moderne qui le structure. Tout ce que nous devons pour l'instant retenir à propos de la religion, dans la visée de notre recherche, c'est qu'elle est davantage liée à l'art en son moment grec qu'en son moment moderne. Voyons maintenant comment notre jeune étudiant pousse ses recherches dans cet écrit qui nous parle incontestablement de religion.

Dans le *Fragment de Tübingen*, Hegel constate à nouveau, comme il l'avait fait à Stuttgart, que ce qui est vécu sous un mode sensible et immédiat est comme entièrement baigné par une aura de plénitude, une «belle image éthérée»[38] (*schöne Luftbild*), qui s'effrite lorsqu'«une froide raison»[39] (*eine kalte Vernunft*), qui s'apparente à la «froide érudition» que pointait un texte antérieur, prend le dessus sur les sentiments pour laisser place à une vision morcelée du monde. Le *Fragment* est entièrement orienté par le désir de retrouver l'unité qui caractérisait le «monde hellénique», avec sa religion caractéristique qui accompagnait l'homme,

---

[37]On trouvera, dans l'ouvrage de R. Legros cité précédemment, une analyse exhaustive du *Fragment de Tübingen* au niveau de sa thématique religieuse (p. 11-69).
[38]*Frühe. I*, p. 84 ; *Frag. Tüb.*, p. 261.
[39]*Frühe. I*, p. 86 ; *Frag. Tüb.*, p. 263.

précise Hegel, «aussi bien dans les affaires et les situations sérieuses de sa vie que dans les fêtes et les joies»[40]. Mais cette restauration de l'unité grecque, de part en part religieuse, doit être conciliée à l'esprit germanique pour être véritablement concrète, car elle fait partie intégrante d'un tout qui, au dire de notre jeune essayiste, doit être constitué par la connexion de différents éléments: «l'esprit d'un peuple, l'histoire, la religion, le degré de liberté politique de ce peuple ne se laissent pas considérer isolément»[41]. C'est à même la scission du monde, exprimée aussi magistralement dans son art que dans sa religion qui «veut transformer les hommes en citoyens du ciel, en hommes dont le regard est toujours dirigé vers le haut, et par là même en hommes qui sont devenus étrangers aux sensations humaines»[42], que la modernité doit tenter de retrouver l'unité qu'elle a perdue. Autant dire, pour rester fidèle aux tendances métaphoriques du texte, que Hegel est à la recherche d'une fontaine de jouvence où pourrait s'abreuver l'«esprit défraîchi» de son temps. Puisque, selon lui:

> Les idées religieuses ne peuvent pas faire grande impression sur un esprit opprimé qui a perdu la vigueur de sa jeunesse sous le poids de ses chaînes et qui commence à vieillir.[43]

On le voit de plus en plus, ce que convoite ce texte, c'est la restauration d'un «état d'esprit», on pourrait dire «État-d'esprit», à partir d'un «autre» qui lui est diamétralement opposé. Comment se caractérise cet «esprit juvénile» par rapport à l'esprit vieillissant pour le jeune Hegel? Lisons ce passage qui, malgré sa longueur, parle de lui-même.

> Le génie juvénile [*der jugendliche Genius*] d'un peuple — par opposition au génie vieillissant: celui-là éprouve le sentiment de lui-même (*fühlt sich*) et jubile d'allégresse en sa force, vole avec avidité sur ce qui est nouveau, s'y intéresse de la manière la plus vivante,

---

[40]*Frühe. I*, p. 110 ; *Frag. Tüb.*, p. 294.
[41]*Frühe. I*, p. 111 ; *Frag. Tüb.*, p. 295.
[42]*Frühe. I*, p. 110 ; *Frag. Tüb.*, p. 295.
[43]*Frühe. I*, p. 87 ; *Frag. Tüb.*, p. 264.

> certes l'abandonne peut-être aussitôt et s'empare d'autre chose, mais jamais d'une chose qui puisse être en mesure de vouloir imposer des chaînes à son cou libre et fier; le génie vieillissant [*der alternde Genius*] se caractérise surtout par un attachement opiniâtre à la tradition à tous égards, comme un vieillard supporte la podagre contre laquelle il maugrée mais dont il ne peut se débarrasser, se laisse bousculer et rabrouer comme un esclave, mais ne savoure qu'à demi-conscient [*mit halbem Bewustseyn*], et n'est ni libre ni ouvert, sans la joie sereine et belle qui invite les autres à la sympathie — ses fêtes sont des bavardages comme pour un vieillard pour lequel rien n'est mieux que jaser, sans exclamations bruyantes, sans jouissance pleine de vitalité [*nicht vollblütiger Genuß*].[44]

Dans quelle mesure peut-on espérer «raviver» l'esprit moderne afin qu'il retrouve la «vitalité» de sa jeunesse? C'est là la question fondamentale que semble nous poser le *Fragment de Tübingen*, qui conclura malheureusement que la religion, tout comme l'art, ne peut arriver à exaucer ce souhait. Nous parlant du génie grec, de ce véritable créateur d'œuvres d'art qui exprimait à la fois une religion vivante, Hegel désespère de son propre présent en des termes nostalgiques dans les dernières lignes du *Fragment*:

> Nous ne connaissons plus ce génie que par ouï-dire (*vom Hörensagen*); il nous est seulement accordé de contempler avec amour et admiration certains de ses traits dans les copies qui nous restent de sa silhouette; et ces traits ne peuvent qu'éveiller une nostalgie douloureuse (*ein schmerzliches Sehnen*) de l'original. Il est le beau jeune homme que nous aimons même dans son insouciance, accompagné de tout le cortège des grâces et du souffle balsamique de la nature, de l'âme qu'elle insuffle en chaque fleur, et qu'il suce en chaque fleur — ce génie s'est enfui de la terre.[45]

Pourquoi notre auteur baisse-t-il ici les bras devant la tâche qu'il espérait tant accomplir? Sûrement parce qu'il n'a pas encore, à ce moment, les moyens pour atteindre cette fin. Ou

---

[44] *Frühe. I*, p. 87 ; *Frag. Tüb.*, p. 264. Les «[ ]» sont nos ajouts.

[45] Hegel écrit: «*er ist von der Erde entflohen.*» Le «*er ist*», dont il est question, exprime le «génie» (*der Genius*) grec et non l'«esprit» (*der Geist*) comme le laisse entendre la traduction de Legros. *Frühe. I*, p. 112 ; *Frag. Tüb.*, trad. mod., p. 297.

plutôt, parce qu'il ne perçoit pas encore la finalité des moyens dont il dispose, c'est-à-dire ne conçoit pas la pensée de son époque comme le résultat d'une incarnation du savoir qui dispense une richesse conceptuelle qui faisait défaut aux anciens. On ne doit pas s'en étonner, surtout de la part d'une pensée qui se renversera elle-même en son contraire, en n'entrevoyant plus la vieillesse comme un état d'esprit associé à une «dégénérescence», mais bien comme l'expression d'une «sagesse» qui «reconduit tout autant à l'enfance ignorant l'opposition»[46]. La référence aux «âges de la vie» (*Lebensalter*) dans le *Fragment de Tübingen* souffre d'un manque de nuances en ne considérant que la jeunesse et la vieillesse. Elle est incomplète, parce qu'elle passe sous silence l'«enfance» de l'esprit et ne s'attarde pas suffisamment à ce qui caractérise son «adolescence», ou ce «beau jeune homme (*der schöne Jüngling*) que nous aimons même dans son insouciance».[47] Si, dans l'écrit de *Tübingen*, Hegel paraît délaisser tout espoir de retrouver l'unité grecque, les différentes voies qu'il a ouvertes pour y accéder ne manqueront pas de porter fruit dans ses prochaines recherches. Une orientation particulière du *Fragment* favorise une interprétation allant dans ce sens, et élargit, selon nous, la vision esthétique qu'avait Hegel jusqu'à présent. Car, avec ce que nous avons vu jusqu'à maintenant, l'on peut supposer que notre jeune auteur considère l'«art grec» comme celui de la «beauté», et l'«art moderne» comme celui de la «laideur», puisque ces deux formes du beau proviennent, selon lui, de deux mondes qui s'opposent. Cet élargissement de la conception esthétique de Hegel, que nous pressentons dans l'écrit de Tübingen, peut s'éclairer à partir de la question suivante: pourquoi la religion ne peut-elle plus nous aider à retrouver ce que nous avons perdu? Pour

---

[46]G.W.F. Hegel, *System der Philosophie. Dritter Teil. Die Philosophie der Geistes* <désormais cité: *Enz III (1830)*>, «Sämtliche Werke # 10», Stuttgart, Frommann Verlag, 1965, add. § 396, p. 108 ; G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques III. Philosophie de l'esprit* <désormais cité: *Enc. III.*>, trad. Bourgeois, Paris, Vrin, add. § 396, p. 439-440.
[47]Voir la note 45 du présent chapitre.

répondre à cette interrogation, il nous incombe de revenir brièvement à la thématique religieuse du *Fragment* pour en faire ressortir les limites.

L'écrit de Tübingen constate un divorce insurmontable entre les deux «états d'esprit» dont il convoite si ardemment l'union. Il est aux prises de la contradiction entre une «religion du sentiment», où le cœur et l'amour poussent librement à l'action, et une «religion d'entendement», où c'est surtout le calcul qui force l'homme à agir. Aux yeux de la religion rationnelle moderne, la religion grecque se voit condamnée à revêtir les traits d'une mythologie insensée. C'est en grande partie pourquoi la religion ne peut restaurer l'esprit grec: «la foi-fétiche (*Fetischglaube*), dira Hegel, n'est absolument d'aucune valeur face à la pure religion rationnelle [*reiner Vernunftreligion*]»[48]. Notre auteur reconnaît certes certains avantages à la religion morale issue de l'entendement, entre autres, la «volonté qui est bonne en elle-même»[49] dont elle sollicite l'émergence. Mais le gain d'une pensée d'entendement semble alors bien minime par rapport aux sentiments qui poussaient les Grecs à l'action. Car, selon le *Fragment*: «plus on invoque des mobiles pour un devoir (*eine Pflicht*), plus on devient froid (*kälter*) envers celui-ci.»[50] Nous devons, par contre, convenir que malgré une éducation forgée aux couleurs de son époque rationaliste, Hegel persiste quand même à poser un regard empreint de sensibilité sur des actes qu'une «pure vision d'entendement» ne peut que réprimer. Est-ce alors dire que notre jeune étudiant est un «étranger» face à l'«homme de son temps», c'est-à-dire un étranger devant «celui pour qui une telle disposition est devenue impossible en raison d'une transformation des concepts de son époque»[51]? C'est bien ce qui est confirmé, deux fois dans

---

[48] *Frühe. I*, p. 100 ; *Frag. Tüb.*, p. 280.
[49] *Frühe. I*, p. 100 ; *Frag. Tüb.*, p. 280.
[50] *Frühe. I*, p. 103 ; *Frag. Tüb.*, p. 285.
[51] *Frühe. I*, p. 108 ; *Frag. Tüb.*, p. 292.

le texte, avec l'exemple de Socrate offrant un sacrifice à l'un de ses dieux, et celui de Marie-Madeleine qui oint de parfum les pieds du Christ. Dans ces deux exemples, le constat est le même. Ce qui est considéré comme des gestes rationnellement réprimables, taxés de superstitieux dans un cas et de gaspillage d'une denrée qui aurait pu servir à la charité des pauvres dans l'autre, se manifeste comme de «belles actions pleines de sens» lorsqu'elles sont sondées avec le regard approprié. Hegel revient à la charge tout au long de son texte, comme s'il tentait de nous convaincre que loin de devoir être associés à une simple «foi-fétiche» (*Fetischglaube*) et à un esprit mercantile, les gestes du philosophe grec et de la pécheresse doivent encore aujourd'hui, considérés pour ce qu'ils étaient jadis, être qualifiés de beaux. Hegel croit donc que la beauté est toujours accessible, puisqu'il réussit lui-même encore à s'en émouvoir à son époque. Il le fait, en précisant qu'au niveau de la coutume païenne: «Il ne faut cependant pas sous-estimer entièrement la valeur des sentiments qui étaient en elle»[52]. Ce qu'il ne peut sûrement expliquer, par manque de vision organique, c'est comment nous pouvons encore nous émouvoir, un tant soit peu, de tels gestes en les trouvant beaux. C'est ce que son concept de «remémoration» (*die Erinnerung*) viendra éclairer plus tard. Pour l'instant, notre jeune élève ne peut que se débattre avec la contradiction du monde antique et du monde moderne qui freine son espoir d'habiter une meilleure réalité. Or, devant cette «religion mythique», guidée par les sentiments, et la «pure religion rationnelle», dirigée par l'entendement, qui s'y oppose, le *Fragment* pose, sans trop creuser la chose, la possibilité d'un point de rencontre entre ces deux extrêmes. Il y arrive, avec l'idée de ce qu'il nomme un «entendement (*Verstand*) qui ne s'est pas encore affermi, la belle plante frêle de l'esprit libre et

---

[52]*Frühe. I*, p. 108 ; *Frag. Tüb.*, p. 292.

ouvert»[53]. C'est donc sur cette vision particulière de l'entendement que Hegel aurait dû orienter ses ardeurs pour retrouver la gaieté du monde antique. Mais, trop aveuglé par la «division» qu'il associait justement à cet entendement, il préféra lorgner inlassablement du côté de ce qui est à jamais perdu. On doit cependant convenir que parler de la sorte de l'entendement, en l'apparentant à l'état d'esprit de la Grèce antique, équivaut bel et bien à soutenir que l'union du rationnel et du sensible est encore possible aujourd'hui. Le *Fragment* aurait alors dû préciser que, pour que l'homme puisse de nos jours espérer atteindre ce qu'il appelle une «sensibilité bien ordonnée»[54] (*einer wohlgeordneten Sinnlichkeit*), il faut qu'il s'en tienne à la vision d'entendement avant que ce dernier ne soit écrasé «sous le fardeau imposé à la mémoire»[55]. Outre l'attitude de Hegel, qui, pour sa part, possède toujours cette capacité de s'émouvoir devant le beau, est-ce qu'on peut dire, d'après ce que nous enseigne le texte que nous étudions, que l'entendement accède encore de nos jours à la beauté? Nous ne pouvons répondre affirmativement à cette question qu'à la condition de souligner que la beauté à laquelle accède l'entendement, ou les Modernes, n'est définitivement plus la même que celle qui apparaissait aux Grecs de l'Antiquité.

Quoiqu'étant très discret à propos de la beauté qui se rencontre au XIXe siècle, le texte de Tübingen nous semble déjà pointer, en accord avec les écrits de la maturité, vers ce que nous pouvons appeler une «définition négative» de la beauté moderne. Si la beauté actuelle est envisagée négativement par Hegel, c'est parce qu'elle se verra maintenant toujours saisie sous le couvert de sa relation à la «plus belle des beautés», entendons la beauté grecque. Il n'est pas difficile, en lisant le *Fragment*, de constater que l'expression de la beauté sous sa plus haute

---

[53] *Frühe. I*, p. 89 ; *Frag. Tüb.*, p. 267.
[54] *Frühe. I*, p. 110 ; *Frag. Tüb.*, p. 294.
[55] *Frühe. I*, p. 89 ; *Frag. Tüb.*, p. 267.

forme est associée à l'ère grecque. Il suffit, pour s'en convaincre, de constater que dans la majorité des cas où le texte nous entretient du beau, l'image de la Grèce n'est pas loin; tout comme de prendre conscience qu'il faut nous attendre à voir poindre les rayons de la beauté à toutes les fois qu'y sont abordés les traits caractéristiques de l'Antiquité.

Si l'écrit sur la religion que nous commentons associe constamment l'époque hellénique à la beauté, nous devons préciser qu'il lui arrive aussi de se soustraire quelquefois à cette règle. L'on peut en effet répertorier deux principaux passages qui nous entretiennent de l'époque moderne en utilisant des termes relatifs à la beauté. Nous ne pouvons pas considérer ces exemples comme les faux pas, excusables, d'un jeune homme en manque de rigueur. Cette conclusion serait acceptable à un premier degré de lecture, si le *Fragment de Tübingen* était le seul texte que Hegel avait écrit et duquel nous voudrions dégager une théorie de l'art. C'est donc à un «deuxième degré» que nous devons envisager ces cas d'exception qui s'immiscent, contre toute attente, dans l'ensemble du texte, en les voyant comme des envolées qui collaborent subrepticement à l'élaboration de *l'Esthétique* de la maturité. C'est, selon nous, la manière dont nous avons à considérer cet essai scolaire qui rapporte en grande partie systématiquement la beauté à une époque révolue. Revenons maintenant à ces deux extraits qui n'associent pas la beauté qu'à l'Antiquité, en suivant l'ordre dans lequel ils apparaissent successivement dans le texte.

C'est à chaque fois en situant ses propos au niveau du point de vue sur le monde que nous offrent les *Lumières* que le *Fragment de Tübingen* nous entretient d'une beauté qu'on peut dire «moderne». L'*Aufklärung*, que Hegel définit essentiellement alors comme un «vouloir agir par l'entendement»[56] (*wirken wollen durch Verstand*), ne semble par ailleurs plus, toujours selon

---

[56]*Frühe. I.*, p. 94 ; *Frag. Tüb.*, p. 273.

lui, en mesure d'exprimer la «beauté elle-même», comme cela semblait si naturellement possible chez les Grecs. Le beau s'y présente sous une bien drôle de forme, d'une étrange façon qui le rend en fait étranger à lui-même. C'est ce que font pressentir ces lignes incendiaires:

> L'entendement (*der Verstand*) est un courtisan (*ein Hofmann*) qui s'oriente avec complaisance d'après les caprices de son maître, il sait s'y prendre pour avancer des justifications pour chaque passion, pour chaque entreprise, il est surtout au service de l'amour propre (*der Eigenliebe*) qui est toujours très perspicace pour donner une belle couleur (*eine schöne Farbe*) aux fautes déjà commises ou sur le point de l'être, qui se loue souvent d'avoir trouvé un bon prétexte en sa faveur.[57]

On décèle avec force le contraste incisif qui est ici perçu entre les «beaux gestes grecs», qui étaient issus des sentiments les plus purs, et ceux qui, loin d'épouser une noble cause, sont orientés par l'entendement qui semble avoir pris parti pour la singularité. L'entendement milite pour l'«amour-propre», au détriment de l'universalité. Il délaisse l'amour véritable dont Hegel précise qu'il est «quelque chose d'analogue à la raison (*die etwas analoges mit der Vernunft*) dans la mesure où en s'oubliant soi-même, il se met en dehors de son existence et en quelque sorte vit, sent, et est actif en d'autres»[58] . Ce qui est esthétique ici, est définitivement associé à une «manière d'être» caractéristique d'où l'ensemble de ce qui a une signification tire son sens, c'est-à-dire un état d'esprit. L'on pourrait croire que l'exemple fourni par ce «type d'entendement», qui semble toujours prêt à donner de «belles couleurs» à des actions qui ne visent en dernier lieu qu'à satisfaire des visées personnelles, n'est employé qu'à des fins polémiques, comme une simple raillerie utilisant la beauté au sens «figuré» du terme pour mieux faire ressortir la «laideur moderne». Pourtant, l'autre passage, où notre jeune auteur affirme

---

[57]*Frühe. I*, p. 94 ; *Frag. Tüb.*, p. 273.
[58]*Frühe. I*, p. 101 ; *Frag. Tüb.*, p. 282. Nous verrons que cette conception de l'amour prendra une grande importance dans les écrits hégéliens de Francfort.

encore une fois la présence de la beauté à même la vision moderne d'entendement, nous interdit de conclure que la beauté n'est utilisée dans ce contexte particulier qu'en vue de satisfaire l'émergence de la dichotomie qui sépare l'Antiquité de la modernité. Lire cet extrait nous aidera certainement à nous écarter de la propension à considérer la «beauté moderne» abordée dans le *Fragment de Tübingen* comme un simple procédé stylistique qui vise autre chose qu'une détermination de la beauté:

> La formation (*Bildung*) de l'entendement et son application à des objets qui attirent notre intérêt — tels sont les aspects qui font que l'*Aufklärung* conserve [*bleibt*] une belle et éminente qualité [*schöner Vorzug*], de même que la connaissance claire des devoirs, l'*Aufklärung* sur des vérités pratiques. Mais ils ne sont pas tels qu'ils puissent donner la moralité à l'homme, ils ont infiniment moins de valeur que la bonté et la pureté du cœur, en réalité ils sont incommensurables à celles-ci.[59]

Soyons attentif aux mots choisis pour souligner que la beauté est d'une certaine manière toujours accessible, qu'elle transparaît encore dans le monde, en soulignant que l'*Aufklärung* «conserve» une «belle et éminente qualité» même si cette dernière ne peut égaler la «pureté du cœur» qui guidait les Grecs. Si Hegel estime cependant que les éléments qui définissent les *Lumières* ne peuvent être comparés à ce qui portait jadis l'homme grec à agir, il n'en continue pas moins à soutenir que «quelque chose de beau» subsiste dans cette approche moderne du monde: la «formation de l'entendement» et son «application à des objets qui attirent notre intérêt». De nouveau par manque de vision organique, à cause de sa façon de penser encore tâtonnante, Hegel n'arrive pas ici à faire aboutir ses puissantes intuitions. Ne voyant pas encore que c'est précisément par la «formation» (*Bildung*) que l'«entendement» (*Verstand*) peut se transformer lui-même en une «raison» (*Vernunft*) capable d'atteindre une «belle unité», Hegel,

---

[59]*Frühe. I*, p. 97 ; *Frag. Tüb.*, p. 277.

qui à cette époque ne différencie pas clairement l'entendement de la raison, manque alors la chance d'abolir la distance qui le sépare de son but. Malgré cette aporie passagère dans le développement de Hegel, nous sommes en droit de nous demander de quelle espèce est la beauté qu'on peut, selon les paroles de ce dernier, quand même associer à l'entendement. Face à la force par laquelle la beauté semblait rayonner en Grèce et par rapport au mouvement de dégénérescence auquel est associée la modernité dans son texte, nous ne pouvons qu'entrevoir le beau moderne comme étant bien «pâle» comparé à son éclat grec. Une «beauté sans force», voilà comment le *Fragment de Tübingen* qualifie silencieusement les effluves du beau qui réussissent encore à émaner dans la modernité. La puissance du beau étant définitivement associée au sentiment d'unité qui se dégage de la Grèce antique, l'on pourrait croire que, si la «beauté affaiblie» de l'*Aufklärung* pouvait elle-même s'exprimer, elle s'en prendrait sans doute à l'entendement qui oserait la charger d'une tâche qui n'est malheureusement plus la sienne: celle de rétablir la totalité grecque. «La beauté dépourvue de force (*die kraftlose Schönheit*) hait l'entendement, nous dira un écrit qui deviendra fort célèbre, parce qu'il présume d'elle ce qu'elle ne peut donner.»[60] La beauté moderne, Hegel l'a pressenti très tôt, n'est plus en mesure d'exprimer l'unité du monde. La joyeuse image de la Grèce ne peut ainsi nous apparaître, dans le tableau que nous brosse notre jeune auteur, que comme un «lointain passé» lorsque celle-ci n'est envisagée qu'à partir du regard moderne. Mais comme on l'a montré, Hegel ne s'en tient pas seulement à la façon moderne de considérer le monde, en percevant encore dans son présent un élément qu'il semble précisément reléguer au passé: la beauté. C'est ce qui se dégage de l'attitude du jeune étudiant qui est pris entre sa conception de la Grèce antique, Grèce considérée comme un modèle révolu et indépassable d'«unité organique», et son désir de

---

[60] *Ph.G.*, p. 26 ; *Ph.E.*, p. 94.

réactiver ce modèle à partir d'une époque caractérisée par un état d'esprit qui semble inapte à y arriver. On peut déduire qu'il y a des choses qui sont appelées à changer dans la façon particulière dont Hegel conçoit le monde à ce moment de sa vie. Nous pouvons certainement miser sur la porte entrouverte par les investigations de l'entendement et l'étude de la relation que ce dernier entretient avec la beauté, qui figurent dans le texte de Tübingen, pour saisir le sens des changements qui vont s'opérer dans la pensée hégélienne.

Les écrits postérieurs nous prouveront qu'en nous parlant de la beauté, c'est en fait de l'Absolu que le jeune Hegel nous entretenait déjà sans trop le savoir; un Absolu qui pousse l'homme à ajuster fréquemment les moyens qui lui permettent de pousser plus à fond sa compréhension du monde. Ceci est, sans aucun doute, le reliquat d'une connaissance constamment appelée à se transformer, à changer de «figure», au contact du chemin tracé par l'Absolu lui-même, et qui, de ce fait, se présente dans sa plus simple expression à la conscience qui l'expérimente «sans qu'elle sache comme [cela] lui advient»[61], ou «derrière son dos»[62] (*hinter seinem Rücken*). C'est sûrement dans ce savant tourbillon que fut entraîné notre jeune étudiant contraint à chercher la beauté qui le troublait tant dans un autre lieu que celui d'où elle provient. De toute évidence, le *Fragment de Tübingen*, et l'écrit de Stuttgart sur les poètes anciens que nous avons brièvement commenté, tendent tous deux à confirmer la thèse selon laquelle l'art, strictement parlant, même s'il demeure pour Hegel ce qui garantit l'unité du monde, n'est plus dans la modernité apte à exprimer la plénitude à laquelle la beauté grecque était si étroitement attachée. Or, si l'unité du monde qui caractérisait la beauté grecque n'apparaît plus à notre époque dans l'art lui-même, où apparaît-elle? Hegel nous dira, en

---

[61]*Ph.G.*, p. 68 ; *Ph.E.*, p. 145.
[62]*Ph.G.*, p. 68 ; *Ph.E.*, p. 145.

poussant plus en profondeur la connaissance du monde qui fut le sien, qu'on en retrouve des traces dans la religion chrétienne. C'est ce que nous verrons en arpentant quelques écrits qui font suite aux recherches hégéliennes menées à *Tübingen*.

1.2. GENÈSE ET ARTICULATION DU DOMAINE ARTISTIQUE DANS LA PHILOSOPHIE HÉGÉLIENNE

Comme nous l'avons vu précédemment, les premiers écrits de Hegel alternent entre deux principales tendances en matière artistique. Une première, assez évidente, où la beauté est exclusivement associée à une époque révolue, à la Grèce antique. Et une deuxième, moins apparente, qui laisse entendre que la beauté est encore accessible dans le monde moderne, quoique sous une forme bien différente de ce qui la caractérisait dans l'Antiquité. Ce dernier aspect sera particulièrement étudié dans les écrits suivant la période de *Tübingen*, notamment dans les recherches de la période dite de Francfort qui va de1797 à 1800. Mais avant d'aborder cette étape significative dans le développement de la vision hégélienne de l'art, penchons-nous brièvement sur le court moment «bernois» de Hegel qui s'affiche de 1793 à 1796. Faisons-le, ne serait-ce que pour comprendre que, même si le jeune homme n'est pas très bavard au sujet de l'art pendant cette phase de sa vie, les écrits issus de cette dernière influenceront sa future conception de l'esthétique en approfondissant ce qui pourvoira à lui faire constater l'actualité du beau dans l'état d'esprit qui caractérise les temps modernes.

A) L'élargissement de la compréhension du royaume du beau chez Hegel.

À Berne, où il devient précepteur, Hegel poursuit ses méditations sur l'abîme qui semble séparer à tout jamais l'Antiquité de son propre monde. Ses recherches sont par ailleurs davantage ponctuées qu'auparavant de ces espèces de nœuds où le présent paraît encore lié au passé. Notamment, sous le couvert d'une explicitation des fameux «âges de la vie» associés au développement de l'esprit d'un peuple qui figurent dans ses premiers travaux. On découvre aussi déjà, dans les quelques textes qui proviennent de cette période de la vie de Hegel, cette

tendance à hiérarchiser certains aspects du savoir qui le rendra célèbre plus tard. Ce qui détonne le plus, en regard des investigations antérieures, c'est le déplacement marqué du centre de gravité de ses questionnements vers une sévère critique de la religion chrétienne. Il semble que le christianisme aurait été en mesure de devenir l'élément particulier à partir duquel un état d'esprit analogue à celui du passé aurait pu arriver à transparaître dans le présent moderne. Tels sont à nos yeux les aspects les plus significatifs qui, à Berne, concourent au développement de la pensée hégélienne tout en influençant l'érection future de son *Esthétique*. Par contre, nous devons souligner que les textes de Berne sont en grande partie constitués de courts fragments interrogeant différents éléments qui se rapportent à la religion, sans suivre un fil conducteur bien précis d'où l'on pourrait immédiatement tirer une théorie générale. Normal, pour une pensée en pleine formation, dont seule l'articulation en un système viendra donner un sens rigoureux à des tâtonnements souvent marqués par des ruptures interprétatives. Passons maintenant en revue quelques-uns des thèmes qui animent les ébauches bernoises afin de prendre conscience de la nouveauté à laquelle elles nous convient dans l'itinéraire hégélien. Nous débuterons cette enquête en nous penchant sur la nouvelle considération des différents «moments de la vie de l'esprit» dont ces écrits font usage, qui est elle-même étroitement liée, comme nous le verrons, à l'impulsion hégélienne de hiérarchiser les divers éléments qui traduisent le sens à l'intérieur de notre monde.

Nous avons précédemment eu l'occasion de constater que les textes hégéliens de jeunesse opposaient diamétralement l'«esprit juvénile grec» à l'«esprit vieillissant moderne», le premier étant associé à la «vitalité» et le deuxième à la «dégénérescence», tout en laissant pressentir en quelques endroits la possibilité d'une certaine concordance entre ces visions opposées de la réalité. À Berne, le précepteur conceptualise cette émergence du passé dans le

présent par ce qu'il appelle l'«esprit enfantin originel» (*der ursprünglichen kindlichen Geistes*), qui, à ses dires, «est à l'origine des institutions, des coutumes et des représentations religieuses»[63]. Souvenons-nous du *Fragment de Tübingen*, qui concluait que le «génie grec s'est enfui de la terre», pour saisir l'ampleur de ces propos bernois qui cherchent manifestement toujours la voie de la réconciliation entre deux visions du monde opposées:

> Les Constitutions des États, les législations et les religions des peuples portent encore longtemps en elles les traces de leur esprit enfantin originel, même quand celui-ci s'est volatilisé (*verflogen*) depuis longtemps.[64]

Ce passage n'est pas douteux. Il nous achemine vers l'idée que l'«esprit enfantin» se maintient encore dans ce qui s'exprime sous le couvert de l'«esprit vieillissant». Lorsqu'on garde en mémoire l'orientation des travaux antérieurs, il est clair que ce texte pressent encore l'urgence de retrouver l'unité grecque à même un monde qui l'a perdue. Mais cette fois-ci, Hegel ne désespère pas de cette entreprise comme il le faisait dans l'écrit sur la religion rédigé au *Stift*. Si l'étudiant en théologie ne pouvait pas nous dire comment, ni pourquoi, la religion pouvait aider les gens de son époque à reconquérir la plénitude grecque, le précepteur bernois y arrive davantage. Lisons ces brèves explications tirées d'un fragment de texte fort intéressant:

> L'esprit enfantin s'est maintenu plus longuement (*hat sich länger erhalten*) dans les religions et celles-ci en gardent encore des traces, alors qu'au sein des États, depuis longtemps, on n'attend de chacun que le bien qui lui est permis (*erlaubt*) ou ordonné (*befohlen*) de faire.[65]

---

[63]*Frühe. I*, p. 124 ; G.W.F. Hegel, *Fragments de la période de Berne* <désormais cité: *Frag. Bern.*>, trad. Legros, Paris, Vrin, 1987, p. 43.
[64]Nous avons traduit l'expression «*ursprünglichen kindlichen Geistes*» par «esprit enfantin originel», et non par «esprit enfantin d'origine» comme le fait le traducteur de ce fragment auquel nous nous référons. *Frühe. I*, p. 123 ; *Frag. Bern.*, trad. modifiée, p. 42.
[65]*Frühe. I*, p. 123 ; *Frag. Bern.*, p. 42-43.

La religion d'un peuple est jugée plus propice à nous aider à renouer avec l'esprit d'origine que ne peut le faire sa structure étatique. Sûrement parce que Hegel perçoit que le «cœur» et la «liberté» sont davantage à l'œuvre dans la religion moderne qu'ils ne le sont dans les manigances politiques de son époque. La modernité nous expose au risque de sombrer sous l'emprise d'une pure rationalité qui évacue les sentiments qui vivifient le savoir: «Avec les progrès de la raison (*den Fortschritten der Vernunft*), se perdent continuellement bien des sentiments; des associations de l'imagination (*der Einbildungskraft*) autrefois émouvantes sont à présent affaiblies (*werden schwächer*)»[66]. Heureusement pour nous, précise le penseur, que des «traces de tout cela, des traits secrets subsistent encore toujours»[67]. Si les traces de l'«esprit enfantin» sont toujours perceptibles à une époque où l'esprit semble de toute part «vieillissant», c'est parce la «jeunesse» et la «vieillesse» ne sont plus conçues à Berne comme étant tout à fait dichotomiques. Ce qui veut dire que ce qui se présentait comme foncièrement irraisonné dans les premiers travaux de jeunesse ne l'est plus totalement ici. En effet, la Grèce, où seul le sentiment semblait s'exhiber dans la connaissance et qui s'opposait à la modernité régie par l'entendement, est maintenant considérée comme ayant un certain sens. Pour le dire autrement, Hegel s'aperçoit que ce qui provient du «cœur» a un fondement rationnel, et, corrélativement, que ce qui provient de la «rationalité» doit d'abord avoir son fondement dans le «cœur» pour espérer atteindre l'esprit du tout. L'un ne peut être envisagé sans l'autre. Ainsi, le «cœur grec» qui s'opposait à l'«entendement moderne» devient, à Berne, l'«entendement enfantin»[68] (*der kindliche Verstand*). C'est dire que des gestes antiques semblant provenir simplement du cœur

---

[66]*Frühe. I*, p. 124 ; *Frag. Bern.*, p. 44. Il est à noter que Hegel emploie ici le terme *Einbildungskraft* et non *Phantasie* pour traduire sa pensée. Ce qui dénote que l'«imagination» dont il est question concerne directement la connaissance humaine et est en partie en accord avec le sens bien précis que Kant donne à ce terme dans sa *Critique de la raison pure*.

[67]*Frühe. I*, p. 124 ; *Frag. Bern.*, p. 44.

[68]*Frühe. I*, p. 123 ; *Frag. Bern.*, p. 43.

peuvent répondre à certains besoins de l'entendement, et que les sentiments sont quelquefois en leur fondement rationnels. Hegel ne manque pas de le souligner en expliquant que «ces païens étaient aussi doués d'entendement (*auch Verstand hatten*), et qu'il sont en outre encore toujours nos modèles pour tout ce qui est grand, beau (*schön*), noble et libre»[69]. Mais comment l'«entendement moderne» peut-il arriver à retrouver l'«entendement enfantin» en soi? Étant donné que l'«esprit enfantin» s'est maintenu plus longtemps dans la religion, c'est tout naturellement vers cette dernière qu'on nous invite à nous tourner, vers:

> [...] un peuple qui désire organiser son service religieux public de telle sorte que la sensibilité, l'imagination [*Phantasie*] et le cœur soient touchés — sans que la raison en sorte vide —, qui désire que son recueillement naisse de l'activité commune et que l'élévation de toutes les forces de l'âme, et que la beauté [*die Schönheit*] et la joie éclaircissent la représentation du devoir strict et la rendent plus accessible [...]. Et si ses institutions nationales emplissent sa sensibilité, étonnent (frappent) son imagination [*seine Einbildungskraft*], émeuvent son cœur, et satisfont sa raison, son esprit n'éprouvera aucun besoin, et il ne se satisfera pas en prêtant l'oreille tous les sept jours à des phrases et des images qui n'étaient compréhensibles et n'étaient à leur place qu'en Syrie il y a quelques milliers d'années.[70]

Les dernières lignes de ce texte nous montrent clairement que Hegel, avec l'aide de la religion, aspire beaucoup plus à la restauration de l'«état d'esprit originaire», avec le sentiment d'unité qui le caractérise, que de retourner à des rites barbares, qui, prend-t-il bien soin de préciser, n'avaient leur place qu'«il y a des milliers d'années». Cette précision tend à bouleverser la conception de la «jeunesse pleine de vie» en opposition à la «vieillesse affaiblie»

---

[69]*Frühe. I.*, p. 367 ; *Frag. Bern.*, p. 97.

[70]*Frühe. I*, p. 129-130 ; *Frag. Bern..*, p. 45. Les «[ ]» sont nôtres. Il est à noter que notre interprétation de la période de Berne diffère quelque peu de celle que nous propose Guy-Planty Bonjour, qui affirme qu'à ce moment particulier de la vie de Hegel: «Il n'est plus question d'une religion populaire.» (Voir l'Introduction de G.W.F. Hegel, *La positivité de la religion chrétienne* <désormais cité: *Pos.*>, trad. Planty-Bonjour, Paris, PUF, 1983, p. 11). Or, Hegel nous parle bien de l'organisation d'un service religieux «public», donc «populaire», dans l'extrait de Berne que nous citons.

qui habite les textes antérieurs, même si elle laisse entendre que certaines choses sont définitivement passées et ne peuvent plus être jugées valables de nos jours. Le schème juvénile des «âges de la vie» continue de se modifier, en reconnaissant, cette fois, un certain gain de la vieillesse sur la jeunesse:

> On peut conduire les enfants par la simple sensibilité (*blosse Sinnlichkeit*), l'amour ou la crainte, mais l'homme adulte est en outre capable de suivre sa raison. Du moins ne peut-il faire aussi facilement que l'enfant ce qui est le mieux pour lui (*was für sein eigenes Beste ist*), il ne peut simplement plaire aux autres par amour sans d'abord s'assurer que c'est bien.[71]

Le nouveau défi auquel notre auteur se trouve confronté consiste à retrouver les élans du cœur dans la religion morale, de type kantien, qui caractérise l'époque moderne. Or, il nous montrera que s'il est difficile d'arriver à retrouver l'impulsion du cœur dans la religion de son temps, c'est parce que la religion moderne a elle aussi perdu de son éclat grec, tout comme l'art et l'État. Pire encore, la religion chrétienne semble être devenue un instrument adéquat pour promouvoir le despotisme contre lequel Hegel s'insurge. Une lettre qu'il écrivit à Schelling le confirme:

> Religion et politique se sont entendues comme larrons en foire; la première a enseigné ce que voulait le despotisme: le mépris de l'espèce humaine, son incapacité à réaliser un bien quelconque, à être par elle-même quelque chose.[72]

En raison de cette situation religieuse désastreuse, le penseur nous invite à une réinterprétation du christianisme. Il s'y affaire, dans le but d'ajuster la religion moderne et de

---

[71]*Frühe. I*, p. 135 ; *Frag. Bern.*, trad. modifiée, p. 52. Nous avons rendu le terme «Beste» par l'expression «le mieux», et non par «bon» comme le fait le traducteur de l'ouvrage.

[72]G.W.F. Hegel, *Briefe von und an Hegel I* <désormais cité: *Briefe I*>, Hamburg, Felix Meiner, 1952, p. 24 ; G.W.F. Hegel, *Correspondance I. 1785-1812* <désormais cité: *Corr. I* >, trad. Carrère, Paris, Gallimard, 1962, p. 29.

transformer l'État, puisqu'il est en fait sur le point de comprendre «comment une société morale ou religieuse se change en État.»[73] Face à la religion moderne où l'homme demeure «étranger» à son monde, où ce qui est fondamentalement humain est déprécié au profit de ce qui est divin, le précepteur bernois se permet de rêver aux résultats bénéfiques que produirait la réhabilitation de l'état d'esprit grec dans son triste quotidien:

> Cela même qui rendait l'individu intéressant à nos yeux, affleure peu à peu en tant qu'idée dans sa beauté (*als Idee in ihrer Schönheit*); ce qui est pensé par nous devient notre propriété; nous reconnaissons à nouveau avec joie que la beauté de la nature humaine est notre propre œuvre, alors que nous la posions dans un individu étranger et que nous ne conservions de cette nature humaine que le plus horrible dont elle est capable; nous nous emparons à nouveau de la beauté et par là même nous apprenons à éprouver du respect pour nous-mêmes, alors que dans le passé nous croyions que tout ce qui nous était propre ne pouvait être qu'objet de mépris.[74]

N'est-ce pas une belle image de la réalité qui est convoitée ici? Ce but, cependant, ce retour à l'état d'esprit caractéristique du passé, est difficile à atteindre. Surtout parce que le christianisme que Hegel connaît est incompatible avec la description du monde que dévoile l'extrait que nous venons d'aborder. Pourtant, il semble soutenir que la religion chrétienne aurait pu contribuer à revivifier l'état d'esprit grec en l'enrichissant du progrès de l'esprit moderne, mais qu'elle n'a pu y arriver en raison d'une incompréhension du véritable message que lui a livré le Christ. Attardons-nous brièvement à étayer l'authentique teneur de l'enseignement de Jésus, ainsi que l'infidélité du christianisme à son égard que Hegel postule formellement dans ses ébauches de jeunesse.

Certains écrits de la période de Berne affirment que l'enseignement de Jésus et sa

---

[73]Note figurant en marge du manuscrit de Hegel sur la *Positivité de la religion chrétienne*. Textuellement: «*Das zum Staate werden einer moralischen oder religiösen Gesellschaft.*» *Frühe. I*, p. 306 ; *Pos.*, p. 56.
[74]*Frühe. I*, p. 164 ; *Frag. Bern.*, p. 69.

réception par les chrétiens sont deux choses absolument différentes. Montrer que la doctrine du Nazaréen est entièrement issue de la raison pratique, telle sera le dessein de *Vie de Jésus* rédigé en 1795. Dans cet écrit, là aussi, Hegel ne manque pas de faire ressortir la nécessité d'un retour à la naïveté qui caractérise l'esprit enfantin, en citant les paroles de Jésus: «Si vous ne changez pas et ne retournez pas à l'innocence, à la naïveté et à la simplicité de cet enfant, vous n'êtes pas vraiment citoyen du royaume de Dieu.»[75] Le texte sur la *Positivité de la religion chrétienne* (1795-1796), lui, nous révélera que ce message a manqué sa cible. Le penseur est clair sur un point bien précis:

> Ce n'est pas Jésus qui, de son propre fait, érigea sa doctrine religieuse en secte particulière se distinguant par ses usages propres; le zèle (*den Eifer*) de ses amis, la manière dont ils avaient compris son enseignement déterminèrent sous quelle forme et avec quelles exigences ils allaient l'annoncer à leur tour, sur quelles raisons ils allaient l'appuyer.[76]

Le christianisme repose donc sur une méprise des apôtres face au message qu'a tenté de livrer Jésus. En regard de l'ensemble des textes de jeunesse que nous avons sous la main, l'on peut dire que Hegel a brièvement perçu une anticipation de la morale kantienne, encore en accord avec l'esprit antique, dans l'enseignement du Christ. C'est à partir de ce rapprochement qu'il a pu, par exemple dans le *Fragment de Tübingen*, et dans d'autres écrits, nous parler du «beau» geste que Marie-Madeleine offre au Christ. Un «beau» geste d'amour qui fut malheureusement incompris par des apôtres aveuglés par leur «entendement» calculateur. Le christianisme des origines, comme l'entrevoyait Jésus avant sa mort, était, aux yeux de Hegel, encore capable de s'émouvoir de la beauté puisqu'en lui pouvait rayonner quelque chose d'analogue aux jours grecs de la pensée. Mais la religion chrétienne institutionnalisée, devenue

---

[75]*Frühe I*, p. 235-236 ; G.W.F. Hegel, *Vie de Jésus*, trad. Rosca, Paris, J. Gamber, 1928, p. 93.
[76]*Frühe. I*, p. 293 ; *Pos.*, p. 42.

«positive»[77] et étrangère à l'homme qui s'y adonne, est vorace. Elle se réclame, comme le laisse entendre notre auteur, de tous les progrès de l'humanité, en se gardant bien d'afficher sa dette envers les autres instances qui ont aussi favorisé le développement humain:

> Les arts (*die Künste*) et l'*Aufklärung* ont amélioré notre morale, et l'on prétend après coup que c'est l'œuvre de la religion chrétienne et que sans elle la philosophie n'aurait pas trouvé ses principes.[78]

Comment entendre ces propos qui accordent clairement une «fonction moralisatrice» à l'art, lorsque nous nous sommes évertué, jusqu'à maintenant, à montrer que le domaine esthétique n'est plus apte à réaliser les plus hautes aspirations de l'esprit moderne? Doit-on les accueillir dans le sens kantien du terme, c'est-à-dire dans la perspective de la troisième *Critique* où le beau est principalement envisagé comme «symbole du bien moral»[79] (*das Symbol des Sittlichguten*)? Nous ne le croyons pas nécessairement, dans la mesure où Hegel s'emploie dans ses écrits de jeunesse presque toujours à comparer l'«esprit de l'époque moderne» avec l'«esprit de l'Antiquité». Aux yeux d'un penseur où l'art «incarne» indiscutablement beaucoup plus un point de départ qu'il ne «symbolise» un point d'arrivée, il est difficile de maintenir l'option kantienne de la beauté, même si cette option est partagée, entre autres, par ses amis Hölderlin et Schelling. De plus, les écrits de Francfort nous montreront que la moralité ne fut pas très longtemps envisagée comme un élément totalement noble par Hegel. Ces quelques commentaires nous amènent donc à concevoir deux voies pour élucider le sens du passage qui ouvre ce paragraphe. La première serait de considérer ces «arts» qui ont, au dire de l'auteur,

---

[77]«Dans les écrits de jeunesse, les mots *positiv* et *Positivität* ont toujours un sens péjoratif. Il n'y a donc pas, en termes hégéliens, de "bonne positivité"». Voir, P. Asveld, *La pensée religieuse du jeune Hegel*, Louvain, Publications universitaires, 1953, p. 183-184.

[78]*Frühe. I*, p. 122 ; *Frag. Bern.*, p. 36.

[79]I. Kant, *Kritik der Urteilskraft* <désormais cité: *K.d.U.*>, «Die Kritiken», Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1997, p. 297 ; E. Kant, *Critique de la faculté de juger* <désormais cité: *C.f.j.*>, trad. Philonenko, Paris, Vrin, 1989, p. 175.

amélioré notre morale, comme caractérisant exclusivement le moment grec de la pensée. La deuxième ligne d'interprétation consiste à soutenir que Hegel commence à s'apercevoir que l'art, malgré le fait qu'il ne rayonne de ses plus beaux feux qu'en Grèce antique, continue néanmoins encore aujourd'hui à remplir une «tâche historique» particulière. De ces deux interprétations, la seconde nous semble la meilleure, malgré le fait qu'à certains endroits Hegel semble beaucoup se rapprocher de l'esthétique kantienne. Ainsi, par exemple, dans un texte où il associe la jouissance de la beauté au «libre jeu des facultés de l'âme»[80] (*dem freien Spiele der Seelenkräfte*), tout en déplorant l'«imagination originale» qui fait défaut au peuple allemand dont il fait partie, Hegel ne manque pas de souligner le bonheur du «peuple anglais» où l'art a réussi à s'acquitter du rôle qui est le sien malgré sa distanciation du monde grec:

> Chez Shakespeare, en dehors du fait que beaucoup de personnages sont historiquement célèbres, la vérité des caractères est représentée de telle manière qu'elle a profondément imprégné le peuple anglais, et formé pour lui un ensemble de représentations de l'imagination qui lui est propre (*und für dasselbe einen eignen Kreis von Phantasie Vorstellungen gebildet*); si bien que dans les expositions de peinture ce peuple comprend bien et peut ressentir librement la partie où les grands maîtres rivalisent: les figures de la galerie shakespearienne.[81]

Si Hegel arrive à déceler la présence d'une «unité du peuple anglais» conférée par l'art du Moyen-Âge, particulièrement dans l'œuvre shakespearienne, il demeure, par contre, pour l'instant complètement muet sur l'art de son époque. Seule l'*Esthétique* de la maturité éclairera la profondeur artistique de la modernité par le dévoilement des artistes particuliers qui y ont contribué. Comme pour répondre à l'écrit de Stuttgart sur les poètes anciens qui déplorait le

---

[80] *Frühe. I*, p. 362 ; *Frag. Bern.*, p. 92.
[81] *Frühe. I*, p. 361 ; *Frag. Bern.*, p. 92.

manque de «système propre de pensée»[82] (*ein eigenes Gedankensystem*) de la modernité, Hegel convient à Berne que l'art peut toujours concourir, au-delà de l'Antiquité, à la formation de cet «ensemble signifiant» étroitement lié à l'identité des peuples et à celle des différentes époques qui se succèdent dans l'histoire. C'est en fait cet aspect «historique» de la pensée en général, peu abordé par le précepteur bernois, qui prendra de l'expansion dans les écrits postérieurs. Cependant, l'art reste en fin de compte à l'arrière-plan des textes de Berne où, malgré l'investigation d'éléments disparates, le questionnement de la religion chrétienne tient la tête d'affiche. Mais cette reconnaissance de l'«historicité» de l'art dont fait état l'allusion à Shakespeare, c'est-à-dire la conception de l'art comme ce qui contribue à exprimer l'unité des peuples à travers les temps, n'est pas vaine. Même si elle semble presque complètement disparue dans les textes de la période de Francfort, cette prétention de l'art ne s'effacera jamais complètement de la philosophie hégélienne. On la verra ressurgir, le temps venu, à mesure que la pensée de Hegel gagnera de la «systématicité» dans d'autres manuscrits. Ceci nous confirmera qu'un texte de Berne a bel et bien touché l'une des pierres angulaires du système hégélien, soit le premier moment de la célèbre triade «art-religion-philosophie» par lequel s'exprime l'Esprit absolu selon les écrits de la maturité. Reprenons maintenant, après l'incursion dans la reconnaissance de l'historicité de l'art que nous venons de faire, les développements de la nouvelle conception de la religion chrétienne à partir de laquelle notre auteur espère retrouver l'«unité de la réalité» perdue. Cette nouvelle approche de la religion, Hegel la poursuivra après avoir quitté la première ville où il fut précepteur.

Par rapport au développement philosophique esquissé jusqu'à maintenant, l'on peut dire,

---

[82]*Frühe. I*, p. 47 ; *Q.T.*, p. 268. Voir nos commentaires à ce sujet aux pages 27-28 de la présente partie de notre thèse.

sans trop se tromper, que Francfort, ville où Hegel poursuit son préceptorat, se présente comme le théâtre de changements majeurs. C'est, en effet, au cours de ce moment particulier de sa vie que le penseur devient vivement conscient d'un fait, qui a dû, pour lui, se révéler effroyable, à savoir que la «belle unité politique» de la Grèce antique qu'il espérait tant revoir resplendir dans son présent appartient à une époque révolue. Cette déception, le constat de l'irréductibilité du présent à l'Antiquité, cache pourtant un point «positif», à savoir la reconnaissance de ce qu'on pourrait appeler le «mouvement de la vie». Hegel se rend maintenant compte qu'il est de l'essence de la vie de se diviser, de s'opposer à soi-même, et que cette dernière maintient dans sa division une certaine proximité avec elle-même puisque son être consiste à se diviser. Cette découverte lui fera dire, dans le *Systemfragment* (*Fragment de système*) de 1800, que la vie est «la liaison de la liaison et de la non-liaison»[83] (*die Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung*). C'est précisément ce «mouvement de la vie» qui module l'écrit que H. Nohl a nommé *L'esprit du christianisme et son destin*[84]. Par contre, Hegel semble, plus souvent qu'autrement, évacuer la «différence» de l'«unité» exprimée par la «pure vie» (*das reine Leben*), en laquelle, selon des dires qui semblent fortement inspirés par Schelling à ce moment et contrairement à ce que soutiendra le *Systemfragment*, «il n'y a aucune différence (*keine Verschiedenheit*), aucune diversité développée, réelle.»[85] Voyons de plus près comment *L'esprit du christianisme et son destin* s'avère d'une grande richesse au niveau de la formation de la philosophie hégélienne en général et de l'organisation de la théorie esthétique de la maturité qui s'y rattachera. Nous verrons ainsi, comme le souligne d'ailleurs un interprète chevronné de la

---

[83]G.W.F. Hegel, *Thelogische Jugendschriften* <désormais cité: *Nohl.*>, Frankfurt, Minerva GmbH, 1966, p. 348.
[84]G.W.F. Hegel, *L'esprit du christianisme et son destin* <désormais cité: *E.C.D.*>, trad. Martin, Paris, Vrin, 1988.
[85]*Nohl.*, p. 302 ; *E.C.D.*, p. 76.

philosophie hégélienne, qu'il n'est pas du tout interdit de «voir dans ces ébauches de Francfort se dessiner la structure de l'esthétique future.»[86]

À première vue, l'on convient assez facilement que Hegel poursuit ses recherches bernoises lorsqu'il se propose de jeter un peu de lumière sur ce qui a bien pu orienter l'émergence ainsi que le destin de la religion chrétienne. Il avait déjà soulevé, à Berne, que le fait que «la religion chrétienne ait supplanté la religion païenne constitue l'une des révolutions les plus extraordinaires»[87] et que «les penseurs érudits de l'histoire doivent se consacrer à la recherche de ses causes»[88]. Mais à travers le mouvement d'ensemble de *L'esprit du christianisme et son destin* qui tend en grande partie à cerner pourquoi la religion grecque a finalement cédé sa place à la religion chrétienne, on décèle un approfondissement de la conception du devenir historique du monde. Ainsi, la Grèce antique n'est plus strictement envisagée comme l'origine bienheureuse de notre connaissance. Elle se voit maintenant précédée par un autre moment qui en justifie l'émergence: le «judaïsme» qui dépeindra plus tard les particularités du caractère «oriental» de l'esprit universel. Modification flagrante aussi par rapport à Berne, Hegel se rend compte que la beauté ne peut s'associer à la moralité kantienne. C'est, corrélativement, l'interprétation du christianisme des origines, toujours abordée dans le but avoué de retrouver l'unité perdue du réel, qui s'en trouve transformée. Désormais ce n'est plus une «religion morale» que prêchait initialement le Christ, mais bien une «religion de l'amour». Pourquoi en est-il ainsi? Disons simplement pour l'instant que Hegel se débat toujours afin de retrouver une certaine forme d'unité dans son présent et que la philosophie kantienne lui semble dorénavant inapte à l'aider en ce sens. «La raison pratique de Kant, dira-t-il

---

[86]J. Taminiaux, «La pensée esthétique du jeune Hegel», *Revue philosophique de Louvain*, 56, 1958, p. 245.
[87]*Frühe I*, p. 365-366; *Frag. Bern.*, p. 96.
[88]*Frühe I*, p. 365-366; *Frag. Bern.*, p. 96.

alors, est la faculté de l'universalité; c'est-à-dire la faculté d'exclure (*das Vermögen auszuschließen*)»[89]. On comprend que l'«exclusion» doit être abandonnée par celui qui, au contraire, cherche à retrouver les joies que procure une vie liée. Avant de nous pencher sur les causes profondes du désaveu hégélien pour la morale kantienne en tant qu'instrument de restauration de l'unité du réel à même l'élément religieux, attardons-nous en premier lieu à dégager, dans la lignée des interrogations bernoises, pourquoi la «religion chrétienne» a historiquement supplanté la «religion grecque». Cette démarche sera fort intéressante, car elle nous permettra d'éclairer la genèse de la conception artistique chez Hegel.

Il faut d'abord réaliser que toute religion, comme il en va de tout élément de la réalité pour Hegel, répond à une situation historique. C'est là, croyons-nous, un grand enseignement qui nous vient de *L'esprit du christianisme et son destin* et qui se poursuit dans la philosophie hégélienne de la maturité. Mais en deçà des circonstances temporelles particulières, se cache une structure où se succèdent des «oppositions» et à partir de laquelle tout ce qui advient dans l'histoire se module. Ainsi, Hegel perçoit ce qui «apparaît» historiquement comme des éléments qui s'opposent à ce qui est «déjà apparu». C'est ce qui «distingue», pourrions-nous dire, une époque spécifique d'une autre. Cet extrait, tiré d'un texte qui semble avoir servi d'ébauche à *L'esprit du christianisme et son destin*, nous montre bien l'émergence de cette différenciation historique:

> Quand l'esprit s'est retiré d'une constitution, des lois, et qu'en vertu de son changement il ne s'accorde plus avec elles, il se produit donc un effort de recherches et une aspiration vers quelque chose d'autre que chacun trouve bientôt ailleurs que les autres, d'où une diversité dans les formes de pensée, les modes de vie, les revendications et les besoins qui, lorsque peu à peu elles en viennent à diverger au point de ne pouvoir cœxister, produisent finalement une explosion et donnent le jour à une nouvelle form(e) universelle (*einer neuen allgemeinen*

---

[89]*Nohl.*, p. 388 ; *E.C.D.*, p. 155.

Form), à un nouveau lien humain [...].[90]

Cette différence fondamentale entre les époques qui se succèdent au cours de l'histoire, qui était d'ailleurs douloureusement constatée dans les travaux antérieurs, est totalement acceptée comme un fait irréversible au cours de la période de Francfort. Mais, dans *L'esprit du christianisme et son destin*, cette opposition est essentiellement associée à une «réflexion» du sujet apparentée au «concept» qui isole ce que la «pure vie» exprime comme un «tout». Dans cet ordre d'idées, l'on peut soutenir que tous les efforts de l'humanité sont orientés vers le désir de surmonter le «sentiment de division» qui découle du regard que l'homme porte sur le déroulement de l'histoire. L'humanité tente donc de restaurer l'unité du réel, comme le souligne Hegel, par la construction de «nouveaux liens humains». Sur le plan religieux, la Grèce fut la première à arriver à établir une telle liaison. Par la suite, la religion chrétienne fut celle qui mit le plus d'ardeur pour accomplir cette tâche. Si, en fin de compte, tout s'oppose lorsque l'homme réfléchit, il est légitime de se demander contre quoi se dresse la religion du monde grec qui se présente comme la première manifestation de l'unité du réel?

Si l'opposition structure le devenir historique, et que la Grèce antique est envisagée dans cette optique comme un moment de l'histoire où s'exhibe une forme d'unité, l'on peut se douter que ce qui la précède, ce qui s'y oppose, c'est le «monde déchiré»[91] (*die zerrißene Welt*). En fait, l'on peut dire que toutes les époques de l'histoire sont plus ou moins déchirées. Mais ce qui distingue particulièrement le judaïsme de l'hellénisme, c'est que le premier n'exprime l'unité de son peuple que sous les traits d'une «déchirure», tandis que le second arrive à présenter sa

---

[90]*Nohl.*, p. 385 ; *E.C.D.*, p. 151. Nous avons corrigé la coquille qui apparaissait dans la traduction du texte, en ajoutant le (e) à «form».
[91]*Nohl.*, p. 244 ; *E.C.D.*, p. 4.

déchirure par une «unité». Pour étayer cette thèse, Hegel se fonde sur la réaction des deux instances face à ce déluge, qui, au dire des religions antiques, a accablé l'humanité entière. Comment réagit l'«esprit judaïque» devant la nature qui se déchaîne en couvrant entièrement la terre d'eau? Simplement en perpétuant l'expression de la scission du réel dans leurs rites et usages, c'est-à-dire en vénérant «un dieu dont aucun élément de la nature ne devait participer, mais qui dominait tout.»[92] Toute différente est l'attitude hellénique par rapport à cette inondation planétaire. Contrairement aux Juifs, qui «perpétuent l'hostilité» entre l'homme et la divinité, les Grecs, eux, invitèrent l'humanité à la «réconciliation» en accueillant la catastrophe comme un nouveau départ. C'est ce que révèle, selon notre auteur, l'attitude des héros grecs envers le déluge, entendons:

> [...] le beau couple de Deucalion et de Pyrrha, lorsqu'après le déluge ils invitèrent les hommes à renouer leur amitié avec le monde et la nature, leur firent oublier dans la joie et les délices le besoin et la haine, conclurent une paix de l'amour, devinrent la souche de belles nations (*schöner Nationen*) et firent de leur époque la mère d'une nature nouvelle-née, qui allait conserver la fleur de sa jeunesse.[93]

On voit finalement, par rapport à la conception du mouvement de la vie en tant qu'opposition qui se confirme dans les écrits de Francfort, que Hegel considère la période grecque de l'histoire comme une pause lumineuse, comme un moment où l'unité de la vie arrive enfin à se faire sentir. Considérée à partir de la même vision antagonique du mouvement de la réalité, l'on remarque que la modernité, avec sa religion chrétienne qui s'oppose à l'«unité grecque», est elle aussi foncièrement marquée par le sceau de la division et n'est pas sans nous rappeler l'état caractéristique de la judaïcité en général. Mais, à la différence du judaïsme pour qui «tout est matière», le Christianisme soutient que «tout est esprit». De la sorte, l'on peut dire

---

[92]*Nohl.*, p. 247 ; *E.C.D.*, p. 7.
[93]*Nohl.*, p. 245 ; *E.C.D.*, p. 5.

que ce qui distingue l'«esprit judaïque» de l'«esprit chrétien», c'est précisément ce qui les unit, c'est-à-dire la prise en garde exclusive de l'un des pôles de ce que l'Antiquité envisageait comme des éléments indissociables, à savoir matière et esprit. Lorsqu'on sait pertinemment que Hegel affirmera plus tard que «les côtés du spirituel et du sensible doivent, dans la production artistique, ne faire qu'un»[94], l'on doit saisir l'influence qu'a pu avoir, sur cette définition de l'œuvre d'art, la distinction entre l'«esprit judaïque» et l'«esprit chrétien» qui anime l'écrit de Francfort que nous commentons. Ajoutons à cela, la conception du «beau» comme «paraître sensible de l'idée»[95] (*das sinnliche Scheinen der Idee*), idée qui, pour Hegel, est le pendant logique de ce qu'il nomme l'«Esprit», et nous pourrons clarifier la teneur des répercussions sur l'*Esthétique* à venir qu'ont pu générer les propos sur l'art qui figurent dans *L'esprit du christianisme et son destin*.

Il est frappant de constater que les écrits francfortois expriment clairement une conception de la beauté en tant que «manifestation sensible de l'idée», comme «esprit présent dans la matière», conception, qui fera la gloire de l'*Esthétique* de la maturité. C'est cette façon d'entrevoir le beau qui se confirme lorsque, s'interrogeant sur l'«esprit juif», Hegel se demande «comment des hommes qui ne voyaient en toute chose que matière (*nur Stoff*) auraient-ils pu pressentir la beauté»[96]? Les Juifs ne pouvaient incarner adéquatement la beauté, justement parce que, pour eux, il était inconcevable d'oser représenter l'esprit de manière sensible. Ils étaient convaincus que l'«infini» ne pouvait se commettre avec ce qui est «limité». Lisons Hegel qui exprime adroitement la beauté qui émane de l'«esprit juif», en ne manquant pas, à la fin du passage, de faire ressortir sa divergence avec celle qui animera l'«esprit grec» et «chrétien»:

---

[94]*Ästh. I*, p. 62 ; *Cours. I*, p. 57.
[95]*Ästh. I*, p. 151 ; *Cours. I*, p. 153.
[96]*Nohl.*, p. 254 ; *E.C.D.*, p. 16.

> Le sujet infini devait être invisible, car tout visible est un limité; avant que Moïse eût son tabernacle, il n'avait à montrer aux Israélites que le feu et les nuages dont les jeux toujours renouvelés et indéterminés (*unbestimmtem*) occupaient le regard, sans le fixer dans une forme (*ohne ihn in einer Form zu fixieren*). Une idole ne leur était que bois et pierre — elle ne voit pas, n'entend pas, etc...: cette antienne leur semble la suprême sagesse, ils méprisent l'idole parce qu'elle ne s'occupe pas d'eux et ils ne soupçonnent pas qu'elle peut être divinisée dans l'intuition de l'amour (*der Anschauung der Liebe*) et dans la jouissance de la beauté (*im Genuß der Schönheit*).[97]

Nous sommes ici très près de la conception des trois formes artistiques présentées dans les cours berlinois d'esthétique. Le passage voisine l'idée des moments symbolique, classique, et romantique, qui expriment le mouvement du devenir de l'art pour Hegel. Nous conviendrons, par contre, que les deux premières étapes du développement de la beauté sont, dans le passage que nous commentons, davantage explicitées que ne l'est la troisième. En ce sens, l'extrait cité précédemment nous permet, d'un côté, d'associer le «beau judaïque» à l'«indétermination», et, de l'autre, l'esprit «grec» et «chrétien» à la «détermination». L'on remarquera aussi que ce qui différencie fondamentalement la première étape des deux autres, ce qui caractérise l'«esprit judaïque» face à l'esprit «grec» et «chrétien», c'est finalement son manque de «beauté réelle». Le beau étant conçu d'une façon particulière, comme l'expression d'un élément déterminé par l'esprit jumelé au sensible, on peut donc dire que le peuple d'Abraham n'a pas eu accès à ce que notre auteur appelle la «beauté». Est-ce alors soutenir que l'«esprit judaïque» n'est pas en mesure de produire des œuvres d'art? Ce n'est pas ce que conclut Hegel. Il nous invite plutôt, dès Francfort, à prendre conscience que c'est la beauté elle-même qui s'éveille dans les œuvres d'art juives, mais sans pour autant arriver à trouver la forme qui lui est «adéquate» en elles. C'est précisément dans ce sens que Hegel range les faits et gestes israélites, qui portent toujours

---

[97]*Nohl.*, p. 250 ; *E.C.D.*, p. 11-12.

la marque de l'«indétermination», sous la rubrique de la «beauté orientale»[98] (*orientalisch schönen*). Lisons un passage de l'*Esthétique* de la maturité qui répertorie et commente la première forme artistique, passage qui ne peut que nous dévoiler une parenté avec ce qui nous est dit de l'«esprit juif» dans *L'esprit du christianisme et son destin*:

> *D'abord* la forme *symbolique* (*symbolische*). En elle, l'idée *cherche* (*sucht*) encore son expression artistique authentique (*ihren echten Kunstausdruck*), parce qu'elle est encore abstraite et indéterminée (*unbestimmt*) en elle-même et n'a donc pas non plus chez elle-même ni en elle-même de manifestation phénoménale adéquate [...].[99]

Dans la forme artistique symbolique, c'est l'idée hégélienne de la beauté, au sens de l'union du sensible et du spirituel, qui se «cherche». Si, comme le soulève une ébauche sur l'esprit du judaïsme, «l'esprit des Grecs est la beauté»[100] (*der Geist der Griechen ist Schönheit*), nous sommes en droit de conclure que, dès les écrits de Francfort, l'esprit judaïque se manifeste en quelque sorte comme un «prélude à l'art», ou comme ce qui précède l'émergence de la véritable beauté qu'on doit à l'art grec. C'est dans cette optique qu'on peut parler de la découverte d'une «genèse de l'élément artistique» pendant le séjour de Hegel à Francfort. Observons un autre extrait des *Cours d'esthétique* de Berlin qui se laisse tout autant lire en miroir avec les écrits sur *L'esprit du christianisme* que le passage précédemment tiré de la même source:

> Le symbole, dans la signification où nous employons ici ce mot, constitue, selon le concept tout comme selon la manifestation historique, le commencement de l'art (*den Anfang der Kunst*) et ne doit être considéré, pour cette raison, que comme un prélude à l'art (*als Vorkunst*) qui appartient principalement à l'Orient et ne nous fait passer qu'après diverses transitions, transformations et médiations à l'authentique effectivité de l'idéal, en l'espèce de la forme artistique

---

[98]*Nohl.*, p. 253 ; *E.C.D.*, p. 15.
[99]*Ästh. I*, p. 390 ; *Cours. I*, p. 401.
[100]*Nohl.*, p. 368 ; *E.C.D.*, p. 127.

classique.[101]

Les Israélites, avec la «beauté orientale» provenant de l'approche typiquement symbolique qui les caractérise, préparent donc le terrain aux Hellènes, qui, avec l'émergence de la forme artistique classique, arriveront à incarner l'idéal du beau lui-même. Mais dans ce tableau esthétique où chaque moment de l'histoire en prépare un autre, il est légitime de se demander quel rôle particulier joue l'art au temps de Hegel. La réponse à cette question nous permettra de comprendre comment s'exprime la beauté moderne, c'est-à-dire chrétienne, aux yeux du penseur de Francfort. C'est à la prise en charge de ce questionnement qu'il nous incombe maintenant de nous affairer.

La philosophie hégélienne nous enseigne que la religion chrétienne est elle aussi capable de beauté et qu'en tant qu'événement historique, elle doit son émergence à ce qui la précède. C'est pourquoi Hegel aborde cette religion, dans *L'esprit du christianisme et son destin*, comme l'union, ou la synthèse, des attitudes «judaïque» et «grecque». Ainsi, la religion chrétienne, avec la beauté seulement «spirituelle» qui s'y rattache, nous y est présentée comme une constante alternance entre l'«indétermination» et la «détermination». Une beauté «seulement spirituelle»? Cette expression devrait ici nous faire sursauter. Surtout depuis que nous savons que la beauté est associée à une union du sensible et du spirituel. Mais, de la même manière dont Hegel nous parle d'une «beauté orientale», en vertu de laquelle le sensible n'est que sensible, il nous entretient d'une «beauté chrétienne» où le spirituel n'est que spirituel. Cela ne veut pas dire que le christianisme évacue totalement la matière sensible de sa beauté, mais bien qu'il ne l'utilise que comme ce qui fait signe vers le spirituel; il n'utilise le sensible que pour

---

[101] *Ästh. I*, p. 393 ; *Cours. I*, p. 405.

mieux éveiller la perception de l'esprit chez ses adeptes. L'*Esthétique* de la maturité nous parlera de la matière extérieure qu'utilise l'art romantique en la réduisant «au simple rôle d'évocation de l'esprit»[102]. Dans le même ordre d'idées, Hegel dit, à Francfort, en nous entretenant du pain et du vin sanctifiés selon les rites chrétiens, en nous parlant de ces objets matériels et sensibles que Jésus aurait partagés avec ses apôtres lors de son dernier repas, qu'«il y a plus en eux que ce qu'on voit»[103]. Les *Cours d'esthétique* qualifient exactement la beauté romantique, qui équivaut ici, répétons-le encore une fois, à ce que nous appelons la beauté chrétienne, de «spirituelle» (*geistigen Schönheit*), plus précisément en tant que «subjectivité spirituelle en soi-même infinie.»[104] Il faut réaliser que la progression des différents genres artistiques, que le jeune francfortois met implicitement au jour dans ses écrits, révèle que ce dernier se rend peu à peu compte que la beauté n'est finalement pas ce qui est le plus apte à exprimer les différents aspects sous lesquels nous apparaît l'Absolu, à savoir l'infini, la vérité, le spirituel, ou Dieu. Prenant l'exemple des dieux grecs adorés dans de belles formes de marbre, le francfortois souligne l'incapacité de la plus adéquate forme d'art à exprimer ce qu'il y a de plus grand:

> [...] dans un Apollon, dans une Vénus, on peut sans doute oublier le marbre, la pierre fragile, et ne retenir dans l'intuition de sa forme que l'élément immortel; on est pénétré du sentiment d'une jeune force éternelle, on est pénétré d'amour. Mais si l'on réduit en poussières la Vénus ou l'Apollon, et si l'on dit: ceci est Apollon, ceci est Vénus, j'ai bien la poussière devant moi et l'image des divinités en moi, mais la poussière et la réalité divine ne peuvent plus se réunir en un tout. La valeur de la poussière consistait dans sa forme (*in seiner Form*), celle-ci a disparu; la poussière est maintenant l'élément principal.[105]

---

[102]*Ästh. I*, p. 123 ; *Cours. I*, p. 122.
[103]*Nohl.*, p. 298 ; *E.C.D.*, p. 71.
[104]*Ästh. I*, p. 129 ; *Cours. I*, p. 121.
[105]*Nohl.*, p. 300 ; *E.C.D.*, p. 75.

Ce qui distingue la religion grecque de la religion chrétienne, c'est la découverte, par cette dernière, que l'esprit est mieux armé pour exprimer l'infini que la matière sensible. On comprend mieux pourquoi l'approche moderne, autant au niveau artistique qu'au niveau religieux, a fini par supplanter la démarche antique. Si c'est bien la «forme» qui catalyse toute l'attention du spirituel en Grèce, l'on peut tout autant dire que c'est le «contenu», la matière spirituelle comme telle, qui devient l'élément saillant pour le christianisme. La religion chrétienne a beaucoup à voir avec la compréhension de l'art moderne, avec cette forme d'art toute particulière, dont Hegel nous dira, dans son esthétique élaborée, que le christianisme en constitue justement le premier jalon. Lisons un extrait où notre auteur précise la formulation originaire de l'art moderne:

> La *première* sphère [du romantique] est constituée par le religieux (*das Religiöse*) en tant que tel, dans lequel l'histoire de la Rédemption, la vie de Jésus-Christ, sa mort et sa résurrection fournissent le point central.[106]

Ce n'est pas par hasard si l'on précise que le «religieux», qui influence l'élaboration de la forme artistique romantique, tient à ce qui est véhiculé par la religion chrétienne. La nécessité de cette précision peut être associée à un constat qui tend à se solidifier pendant la période de Francfort, à savoir qu'à chacune des différentes formes d'art correspond une religion alimentée des mêmes principes. L'on pourrait même aller jusqu'à soutenir que l'art nous renseigne sur la nature des rapports que l'homme entretient avec le divin: relations teintées par l'«extériorité» pour l'Orient avec sa beauté symbolique; par une «union éphémère» pour la Grèce avec le classicisme de ses dieux sculptés; et finalement par une «union éternelle» avec le romantisme inspiré de ce qui se dégage de la vie du «rédempteur chrétien». Cette histoire du Christ nous est

---

[106]*Ästh. I*, p. 141 ; *Cours. I*, p. 132. Les «[ ]» et les «( )» sont nôtres.

adroitement présentée dans *L'esprit du christianisme et son destin*, dans un sens analogue à ce que nous révèlent les propos artistiques de Berlin. C'est à cette vision francfortoise de la chrétienté, et de son rapport à la beauté, qu'il nous incombe maintenant de nous attarder. Nous comprendrons alors beaucoup mieux ce qui a pu motiver la distanciation de la moralité kantienne encensée à Berne, et, aussi, ce qui a amené Hegel à subordonner l'art à la religion et à la philosophie dans ses futurs écrits systématiques.

Pour Hegel, il est clair, comme nous l'avons mentionné dans ce chapitre, que nous sommes en présence de conditions favorisant l'émergence d'un «nouveau lien» entre l'homme et le monde lorsque ce dernier vient à changer au point où ceux qui l'habitent ne s'y reconnaissent plus. Si l'art nous renseigne sur la relation de l'homme au divin, l'on doit dire que les rapports qu'un peuple entretient avec Dieu sont tout aussi révélateurs de la manière par laquelle ce peuple considère l'entièreté du monde. Jésus, cet homme à l'origine de ce que nous appelons la religion chrétienne, fut précisément l'un de ceux qui a tenté de concevoir une «nouvelle alliance» dans le monde. Émergeant dans un horizon de significations de part en part judaïque, dans un monde déchiré, le Messie a proposé au peuple juif une façon inédite d'entrevoir le lien par lequel l'homme est uni à Dieu. «A l'idée que les Juifs se faisaient de Dieu considéré comme leur Maître et souverain Seigneur, nous dit Hegel, Jésus oppose le rapport de Dieu aux hommes conçu comme le rapport d'un père à ses enfants.»[107] L'on peut donc affirmer que Jésus s'est affairé à rétablir un lien vivant entre humain et divin, particulièrement en tentant de faire ressortir la spécificité de la relation que peut entretenir un père avec son fils. Selon Hegel, ce rapport est à comprendre d'une façon particulière. Lisons-le:

---

[107]*Nohl.*, p. 302 ; *E.C.D.*, trad. modifiée, p. 76. Nous avons corrigé «rapport de Dieu[x] aux hommes».

> Le rapport d'un fils à son père n'est pas une unité, un concept, comme par exemple l'unité des opinions, leur accord, l'identité de principe..., unité qui n'est qu'un être pensé, abstrait du vivant; mais rapport vivant d'êtres vivants, homogénéité de la vie, ils sont seulement des modifications (*Modifikationen*) de la même vie [...].[108]

Si Dieu s'est finalement fait homme, parce que son fils n'est en fin de compte qu'une «modification» de lui-même, cela veut dire que l'infini et le fini ne sont pas à tout jamais inconciliables et qu'ils peuvent s'unir pour faire apparaître l'infini dans le fini. Mieux encore, Hegel précise que le lien filial que Jésus veut promouvoir n'est pas un «concept», qu'il n'est pas «abstrait du vivant». Cette précision laisse entendre qu'une approche seulement conceptuelle du monde nous soustrait à l'unité qui anime le vivant, qu'une telle approche nous condamne à ne percevoir que l'«inanimé». Notre auteur poursuit ce qui semble se présenter comme une mise en garde contre l'utilisation abusive du concept, en affirmant que c'est «seulement à propos d'objets, d'une réalité morte (*von Totem*) qu'il est vrai de dire que le tout est autre que les parties; dans le vivant, au contraire, la partie et le tout sont un seul et même être.»[109] Est-ce que Hegel n'est pas en fin de compte en train de soutenir qu'il n'y a pas de véritable différence entre l'«infini» et le «fini»? Ne soutient-il pas que le divergent n'est que le résultat d'une mauvaise façon d'appréhender le réel? C'est ce que ce passage nous invite à conclure:

> Le fils de Dieu est aussi fils de l'homme; le divin sous une forme particulière apparaît comme un homme; le lien de l'infini et du fini est à coup sûr un mystère sacré (*ein heiliges Geheimnis*), parce que ce lien est la vie elle-même; la réflexion qui scinde la vie, peut la diviser en infini et fini, et seule la limitation, le fini considéré pour lui-même, donne le concept de l'homme opposé au divin; mais hors de la réflexion, dans la vérité, la limitation n'a plus cours.[110]

---

[108] *Nohl.*, p. 308 ; *E.C.D.*, trad. modifiée, p. 84. Le traducteur a inversé l'ordre dans lequel apparaissent les termes «unité» et «concept». Voici l'enchaînement original: «*Das Verhältnis eines Sohnes zum Vater ist nicht eine Einheit, ein Begriff,* [...]».
[109] *Nohl.*, p. 308 ; *E.C.D.*, p. 84.
[110] *Nohl.*, p. 309-310 ; *E.C.D.*, p. 86.

Affirmer que l'union de l'infini et du fini s'apparente au «mystère» de la vie elle-même, à une vérité dont le domaine se situe «hors de la réflexion», c'est d'un même coup avouer une incapacité à connaître absolument. Puisque l'homme est cet être qui ne cesse de réfléchir sur des éléments particuliers de la réalité, cette démarche équivaut à cerner l'impossibilité humaine de «savoir» ce qu'est Dieu, comme on sait, par exemple, ce qu'est une colline. Hegel écrit en ce sens: «la montagne et l'œil qui la voit sont l'objet et le sujet, mais entre l'homme et Dieu, entre l'esprit et l'esprit, il n'y a pas cette faille de l'objectivité; chacun n'est pour l'autre un être et un autre qu'en tant qu'il le connaît.»[111] Il n'est pas difficile de comprendre qu'on dévalue ici la connaissance comme telle, à savoir la philosophie qui tente toujours d'atteindre l'objectivité par des concepts, au profit de l'inspiration religieuse qui semble faire émerger en nous un sentiment de communion avec la totalité. Ceux qui connaissent la philosophie hégélienne savent que cette vison du monde est appelée à changer, que la philosophie, celle que notre auteur met présentement de côté, deviendra pour lui le seul élément adéquat pour saisir la profondeur de la vérité spirituelle. Hegel soutiendra, en effet, un jour, ce qui suit: «Ce qui dans la vie est vrai, grand et divin, l'est par l'*Idée*; le but de la philosophie est de la saisir dans sa figure et son universalité vraies.»[112] Pour l'instant, celui qui cherche tant à retrouver la plénitude dans son monde met tous ses espoirs dans l'aspect religieux pour accomplir cette tâche. Les «actes religieux (*religiöse Handlungen*), dira-t-il alors, sont ce qu'il y a de plus spirituel (*das Geistigste*)»[113]. La religion est comprise d'une manière particulière à Francfort, elle est dite en parfaite concordance avec ce qu'on nomme l'«amour»:

---

[111] *Nohl.*, p. 312 ; *E.C.D.*, trad. modifiée, p. 89. J. Martin n'a pas ajusté le genre du mot «montagne», qui est masculin en allemand, on dit *der Berg*, et féminin dans sa traduction française. Nous avons donc changé l'expression l'«œil qui l[e] voit», pour la rendre conforme au contexte français.
[112] *SP. I*, p. 36 ; *Enc I*, p. 148.
[113] *Nohl.*, p. 262 ; *E.C.D.*, p. 26.

> La religion est une avec l'amour (*ist eins mit der Liebe*). L'aimé n'est pas opposé à nous, il forme un seul et même être avec nous; nous ne voyons que nous en lui — et pourtant il n'est pas alors nous-même — miracle que nous ne pouvons concevoir [*fassen*].[114]

La religion, qui ne forme qu'un avec l'amour, est envisagée comme une notion privilégiée où se traduit ce qui échappe au concept. Elle manifeste quelque chose, pour reprendre les mots employés par Hegel, «que nous ne pouvons concevoir» (*das wir nicht zu fassen vermögen*). Il est intéressant de rappeler que cette façon d'entrevoir l'amour n'est pas tout à fait neuve chez le jeune penseur. Elle fut esquissée dans le *Fragment de Tübingen*, en y étant, par contre, non pas alors apparentée à la religion, mais bien à la raison[115]. Ce qui est différent dans la conception de l'amour à Francfort, par opposition à ce qui était dit à son propos dans l'écrit scolaire du *Stift*, c'est la compréhension du rôle particulier que l'amour peut jouer dans le désir de retrouver la plénitude. En regard de cette reconnaissance des bienfaits de l'amour, Hegel nous dira de Jésus, qui, comme nous l'avons déjà souligné, a vécu dans le contexte judaïque où l'univers de sens était totalement fragmenté, qu'il est venu prêcher l'unité dans cet état d'esprit particulier, c'est-à-dire «qu'il a placé la réconciliation dans l'amour.»[116] L'on peut se demander pourquoi l'amour devient, à ce moment, ce qui permet d'atteindre l'unité qui fait défaut aux Israélites. Parce que l'amour semble, c'est ce que nous laisse supposer notre auteur, posséder la capacité d'agir comme le baume sur la plaie ouverte, comme un baume qui, après la douleur que provoque nécessairement toute blessure, en favorise la cicatrisation: «l'amour est une réconciliation de la vie (*eine Vereinigung des Lebens*), il présuppose la

---

[114]*Nohl.*, p. 377 ; *E.C.D.*, trad. modifiée, p. 140. Nous avons altéré la première ligne du passage traduit, qui se lisait initialement comme suit: «La religion est identique à l'amour», pour exprimer de plus près la concordance des deux termes qui se confondent absolument. Les «( )» sont nôtres; les «[ ]» proviennent du traducteur officiel.
[115]Voir la note 58 de notre étude.
[116]*Nohl.*, p. 289 ; *E.C.D.*, p. 60.

scission, un développement, une multilatéralité (*Vielseitigkeit*) qui s'est élaborée»[117]. Mais, ce qui importe dans la convalescence, c'est la guérison et non pas le remède utilisé pour contrer le mal qui nous assaille. Il en va de même pour l'amour envisagé comme un traitement, où ce qui prévaut, c'est le fait que la vie se montre de nouveau à nous. Car, dans l'amour, «la vie a retrouvé la vie.»[118] Ainsi l'amour ne doit jamais devenir un but à atteindre. Jésus ne l'utilise, selon Hegel, que pour mieux nous rappeler le rapport filial qui l'unit au divin qui «est pure vie»[119] (*reines Leben ist*). Si *L'Esprit du christianisme et son destin* précise que Jésus a placé la réconciliation du monde dans l'amour, il souligne aussi que cette réunion est en même temps posée dans la «plénitude de la vie» (*Lebensfülle*). L'amour auquel nous invite à participer le Jésus hégélien doit être appréhendé d'une façon particulière s'il espère s'apparenter à l'entièreté de la vie. Il faut surtout qu'il se préserve de la tentation de prendre le visage d'un maître qui oriente nos actions. Quand l'amour implique la servitude, nous retombons en deçà de l'unité du réel; nous retournons à un état d'esprit analogue à celui qui caractérisait les descendants d'Abraham. C'est manifestement ce qui est arrivé à la religion chrétienne qui, en transgressant les balises de l'amour égal à la pure vie, en est venue à s'accorder parfaitement avec la vérité conceptuelle que nous propose le kantisme. Premièrement, voyons comment, aux yeux de Hegel, la philosophie kantienne dévoile une façon d'appréhender le monde comparable à celle du peuple Juif, pour, par la suite, nous attarder à l'éloignement des premiers chrétiens face à l'enseignement véritable de Jésus.

La culture orientale, comme nous l'avons soulevé à plusieurs reprises jusqu'à présent, dévoile les premières relations que l'homme entretient avec le monde et avec le divin comme

---

[117]*Nohl.*, p. 322 ; *E.C.D.*, p. 101.
[118]*Nohl.*, p. 289 ; *E.C.D.*, p. 60.
[119]*Nohl.*, p. 303-304 ; *E.C.D.*, p. 77.

étant marquées par l'extériorité. Ce qui est extérieur, inégal, est sujet à favoriser des situations aliénantes marquées par la maîtrise et la servitude. En plaçant totalement ce qu'il y a de plus grand dans leur Dieu, le peuple d'Israël fut de la sorte complètement asservi par lui: «les Juifs sont l'entière dépendance de Dieu, et ce dont on dépend ne peut avoir la forme d'une vérité»[120]. La vérité dont on parle ici, c'est encore celle qui s'apparente à l'«amour» qui réconcilie l'homme avec la «vie», celle qui se situe «hors de la réflexion» pour reprendre les paroles de Hegel. Sans vérité et sans beauté, évincés de la «vraie religion» qui ne fait qu'une avec l'amour, les Israélites furent donc condamnés à l'esclavage. Tout aussi surprenant que cela puisse paraître, Hegel soutient que la moralité kantienne, et le christianisme moderne dont elle accapare avantageusement l'enseignement, sont des exemples d'un tel asservissement. Il est déconcertant, en effet, d'affirmer qu'une philosophie entièrement subjective comme le kantisme, où le sujet connaissant évacue tout ce qui est extérieur à lui, n'exprime pas la liberté et qu'elle est en fin de compte toujours sous l'emprise de quelque chose d'étranger. C'est néanmoins ce que découvre un jeune homme qui commence indéniablement à se méfier de ces apparences qui peuvent parfois s'avérer fort trompeuses. Lisons cet extrait de *L'esprit du christianisme et son destin* qui cerne la parité de ce qui paraît se présenter comme des éléments foncièrement différents:

> [...] entre le Chaman toungouse, les prélats d'Europe qui dirigent l'Eglise et l'État, le Mongol, le Puritain... d'une part, et l'homme qui obéit au simple commandement du devoir, la différence n'est pas que les uns se rendraient esclaves, tandis que l'autre serait libre, mais que les premiers ont leur maître hors d'eux, tandis que le second le porte en lui-même et est de ce fait son propre esclave.[121]

L'homme moral, celui qui «obéit au simple commandement du devoir», ne s'est pas

---

[120]*Nohl.*, p. 254 ; *E.C.D.*, p. 16.
[121]*Nohl.*, p. 265-266 ; *E.C.D.*, p. 31.

libéré de la structure aliénante qui caractérise l'esprit oriental. Hegel a la subtilité de nous révéler que, loin de s'en dégager, ce type d'homme l'a au contraire complètement intériorisée. Le moraliste porte en lui-même ce qui perpétue le monde déchiré des Israélites. Selon notre auteur, il n'y a donc aucune différence entre les Juifs qui obéissent aveuglément aux commandements de leur «Dieu tout puissant» et l'homme moderne qui se fie à ce qu'il «doit» faire, sinon que, chez le deuxième, la tyrannie a atteint un niveau de profondeur que ne pouvaient soupçonner les premiers qui ont souffert de son emprise. Être esclave de soi-même, n'est-ce pas l'ultime abstraction que l'homme peut atteindre? Le christianisme, avec son idée de la divinité qui se mêle à l'humanité, fut, en ce sens, une religion propice à se rallier à l'intériorisation du principe de l'inégalité du réel. C'est ce rapprochement que fait Kant, non sans une certaine «confusion» selon notre auteur, en s'inspirant du message d'amour véhiculé par Jésus pour promouvoir les vertus de son «impératif catégorique», à savoir ce fameux «tu dois» qui a à orienter nos actions pour que ces dernières puissent être jugées bonnes. Ce bout de texte, où est soulevée l'erreur kantienne de considérer l'«amour» de la religion chrétienne comme un «commandement», nous le montre:

> Cette confusion avec ce commandement du devoir qui, lui, consiste dans l'opposition du concept et du réel, et cette manière tout-à-fait inadéquate d'exprimer le vivant, sont au principe de la démarche par laquelle Kant, avec profondeur, réduit au devoir ce qu'il nomme un commandement: aime Dieu par-dessus tout et ton prochain comme toi-même. Et sa remarque selon laquelle l'amour ou, conformément à la signification qu'il croit devoir attribuer à cet amour, la *bonne volonté* dans l'accomplissement de tous les devoirs, ne peut faire l'objet d'un commandement, tombe d'elle-même; parce que dans l'amour toute idée de devoir est supprimée.[122]

Hegel condamne l'opposition du savoir et de la réalité qui anime la philosophie

---

[122]*Nohl.*, p. 267 ; *E.C.D.*, p. 33.

kantienne, et qui, de la sorte, stigmatise la «pure vie» où ce qui est différent est aboli. Notre auteur est catégorique en soulevant qu'en étant de nature spirituelle, et non conceptuelle, l'amour qui aurait dû animer le christianisme ne peut se rallier aux propos de Kant. Prenons-en conscience, en lisant ce passage d'inspiration fort eckhartienne:

> [...] l'amour lui-même n'exprime aucun devoir-être; il n'est pas un universel opposé à une particularité; il n'est pas une unité du concept, mais unité spirituelle, divinité; aimer Dieu, c'est se sentir dans le Tout de la vie, sans limites, dans (*im*) l'infini [...].[123]

Ne pouvant plus s'appuyer sur l'enseignement du penseur originaire de Königsberg pour assouvir son désir de retrouver l'unité du réel, Hegel tend vers un certain mysticisme lors de son séjour à Francfort. «Mystique», notre auteur ne l'est, par contre, qu'en regard de la philosophie qu'il tente précisément ici de dépasser; c'est-à-dire au sens où il dépasse les limites de l'expérience savante imposées par la théorie kantienne de la connaissance. Ne sachant pas encore utiliser le «dialecte» de la véritable philosophie, le «langage mystique» est alors perçu par Hegel comme la seule solution de rechange pour atteindre ce qu'il a en tête:

> Si sublime que puisse être l'idée de Dieu, il subsiste toujours le principe juif de l'opposition de la pensée et de l'effectivité (*die Wirklichkeit*), du rationnel et du sensible, le déchirement de la vie, une relation morte entre Dieu et le monde, liaison qu'on ne doit concevoir que comme une relation vivante, et telle qu'on ne doit parler qu'en langage mystique du rapport qu'elle institue entre les termes.[124]

Pour en revenir à Kant, l'on peut finalement dire que tout se passe comme si Hegel affirmait que la théorie de ce dernier avait en quelque sorte «dénaturé» l'amour. Mais, la falsification de cet élément qui nous permet, selon notre auteur, de retrouver la vie, tient moins

---

[123] *Nohl.*, p. 296 ; *E.C.D.*, trad. modifiée, p. 69. Hegel écrit bien: «[*im*] *Unendlichen fühlen*», l'on doit donc traduire par «[dans] l'infini», et non par «[à] l'infini».

[124] *Nohl.*, p. 308 ; *E.C.D.*, trad. modifiée, p. 83. Nous avons traduit «*Wirklichkeit*» par «effectivité» et non par «réalité».

à l'influence du kantisme lui-même qu'à celle d'une époque traversée de toute part par l'abstraction. Car la religion, bien avant l'arrivée de la philosophie kantienne, avait déjà commencé à souiller l'amour que Jésus avait en tête. C'est l'origine de cette souillure qu'il nous faut maintenant chercher. Nous comprendrons ainsi davantage pourquoi Hegel vient à affirmer que «dans l'extension contre nature de sa sphère, l'amour s'engage dans une contradiction, dans une tentative chimérique qui engendreront le plus effroyable fanatisme»[125]. En fait, nous verrons que le christianisme n'a pas su esquiver l'une des difficultés qui peut résulter de la beauté: celle qui freine la libre ascension à la vérité.

B) L'avilissement du message d'amour de Jésus dans le christianisme: le piège de la beauté.

Les considérations sur la beauté moderne à Francfort, en envisageant ce beau comme étant «purement spirituel», portent déjà en elles-mêmes la nécessité de la finitude de l'art que proclame l'*Esthétique* de la maturité hégélienne, c'est-à-dire l'exigence de son dépassement par quelque chose d'autre. Cette thèse se confirme à la lumière de la logique de l'argumentation esthétique qui anime les écrits francfortois. Si l'on soutient, en effet, que la beauté est constituée de la rencontre du spirituel et du sensible, comme le fait indéniablement Hegel à ce moment particulier de sa vie, il faut se rendre à l'évidence que la beauté se meurt lorsque le sensible ne devient que ce qui fait signe vers le spirituel. Autrement dit, le beau qui n'est que spirituel ne rejoint plus vraiment les obligations que doit satisfaire un véritable résultat artistique. Nous entretenant de la poésie, qui constitue l'apogée de l'art moderne, le professeur berlinois précisera l'«autodépassement» de l'art en des termes clairs:

---

[125] *Nohl.*, p. 324 ; *E.C.D.*, p. 103.

> Mais c'est précisément à ce degré suprême que l'art se dépasse également lui-même, en abandonnant l'élément de la matérialisation (*Versinnlichung*) sensible réconciliée de l'esprit pour passer, de la poésie de la représentation, dans la prose de la vie.[126]

Cette thèse du dépassement de l'art peut nous servir à mieux comprendre pourquoi le christianisme n'est pas arrivé à perpétuer adéquatement le message de Jésus Christ. Par contre, il faut souligner que le destin de l'art ne peut pas être totalement expliqué à partir des écrits religieux de Francfort. S'il en est ainsi, c'est parce que Hegel ne s'est pas encore complètement rendu compte que le beau ne peut exprimer adéquatement la vérité tout seul. De la sorte, on peut dire qu'il confond les deux termes qui, plus tard, seront dissociés à travers leur «coappartenance dialectique», en affirmant, sans trop donner de précision à ce sujet, que «la vérité est la beauté»[127] (*die Wahrheit ist die Schönheit*). Dans les écrits francfortois, la beauté est foncièrement associée à l'expression du divin et, corrélativement, à la «pure vie». Ce qui veut dire que la beauté y figure comme incarnation du divin dans la matière sensible; comme c'est le cas, d'une part, pour la statuaire grecque et, de l'autre, pour le dénommé Jésus. Pourtant, l'on peut affirmer que cette association de la beauté, au sens bien précis de la rencontre du spirituel et du sensible, à la vérité, dont fait état *L'esprit du christianisme et son destin*, n'est pas soutenue tout au long du texte. En fin de compte, le spirituel en vient à se détacher du sensible dans la religion chrétienne qui, au dire de Hegel qui prend l'exemple de l'évangile selon saint Jean, arrive à «exprimer le spirituel selon l'esprit»[128] (*das Geistige mit Geist auszudrücken*). On décèle dans cette progression une tendance marquée à associer beaucoup plus le christianisme à la vérité, en tant qu'«harmonie» de la «pure vie», qu'à la beauté

---

[126] *Ästh. I*, p. 123 ; *Cours. I*, p. 122.
[127] *Nohl.*, p. 254 ; *E.C.D.*, p. 16.
[128] *Nohl.*, p. 306 ; *E.C.D.*, p. 81.

en tant que correspondance du spirituel et du sensible, même lorsque le terme «beauté» est employé pour nous parler de la religion chrétienne. C'est, par exemple, ce qui se produit quand on nous rapporte, encore une fois, les paroles de Jésus qui s'adresse à ses amis:

> L'accord de deux ou trois d'entre vous est aussi de la beauté (*das Schöne*) dans l'harmonie du tout, c'est un son, un accord en elle; cette beauté est conférée par elle; elle *est*, parce qu'elle est dans cette harmonie, parce qu'elle est quelque chose de divin [...].[129]

Prenons note de ce passage où il est clairement dit que la beauté de la religion chrétienne est «conférée» par l'«unité de la totalité divine». Soyons désormais attentif à la manière particulière dont la beauté du christianisme est envisagée à Francfort, en admettant qu'on vient à délaisser peu à peu la beauté elle-même pour se concentrer sur la «vérité» ou l'«amour». En fait, il faut bien se rendre à l'évidence qu'il y a quelque chose de nébuleux en ce qui concerne la conception hégélienne de la beauté à Francfort. Une contradiction qui ne se résoudra qu'au moment où notre auteur prendra pleinement conscience que lorsque le beau devient de part en part spirituel, il se réclame en fin de compte davantage de la «vérité» que de la «beauté». Ce qui revient à dire que le beau est aujourd'hui beaucoup plus impliqué dans le mouvement du «devenir» de ce qui est «vrai» qu'il n'est associable à la vérité elle-même exprimée sous sa forme la plus haute. L'on peut donc affirmer qu'à Francfort, Hegel mêle les cartes maîtresses qui formeront plus tard son système. Mais, il importe de reconnaître ce changement du centre de gravité de la beauté dans *L'esprit du christianisme et son destin*, où l'on passe de la rencontre du spirituel et du sensible à l'unité attribuée à la totalité, pour saisir l'origine de la nécessité d'un dépassement de la religion par la philosophie qui se manifestera plus tard dans la philosophie hégélienne. Pour ce faire, nous prendrons bien garde de ne pas nous méprendre

---

[129] *Nohl.*, p. 316 ; *E.C.D.*, p. 94.

sur la teneur des textes francfortois qui soulèvent que Jésus n'a pas réussi à nous léguer une «religion de la beauté».

Théoriquement, Jésus voulait établir un lien vivant, et surtout éternel, avec la totalité de ce qui est. En pratique, on peut dire qu'il a échoué. Certains diront, de ce qu'affirme Hegel pour illustrer les difficultés rencontrées par le Nazaréen pour exprimer la beauté, que le Sauveur, «en dépit de son idéal, n'arriva pas à donner naissance à un sensible qui puisse *conserver en lui* l'esprit»[130]. Parler ainsi équivaut, selon nous, à considérer le mauvais pôle sur lequel repose la plus riche conception du beau dans *L'esprit du christianisme et son destin* et à se méprendre sur les caractéristiques propres qui s'y rattachent. Une telle interprétation revient à prendre en compte, comme nous l'avons mentionné plus haut, un centre de gravité du beau dont il n'est plus vraiment question dans la religion chrétienne, à savoir un élément «sensible» spiritualisé. S'il est permis d'associer la beauté en tant que rencontre du spirituel et du sensible à Jésus, on ne peut le faire qu'en parlant de sa vie. De son vivant, le fils de Dieu incarne, en effet, la beauté au sens strict que Hegel accorde à ce terme. Jésus fut lui-même cet «élément» qui alliait complètement le sensible au spirituel. Mais, tout se complique avec la mort du «divin homme» par laquelle le lien de beauté s'est douloureusement trouvé anéanti. Lisons ce passage qui nous explique ce que représentait Jésus pour ses apôtres tout en relevant les réactions immédiates qu'a provoquées la perte de leur ami chez ces derniers:

> Leur religion, leur foi en la pure vie, s'était suspendue à l'individu Jésus; il était leur lien vivant, il était le divin manifesté, incarné; en lui, Dieu même leur était apparu, son individu unissait pour eux l'indétermination de l'harmonie et le déterminé dans une réalité vivante. Par sa mort ils se trouvaient rejetés dans la scission entre le visible et l'invisible, entre l'esprit et le réel; le souvenir de cet être divin leur était bien resté, mais comme quelque chose de très lointain

---

[130]R. Legros, «Hegel et l'esprit de beauté», *Revue de philosophie ancienne*, 3, 1985, p. 10.

désormais.[131]

La religion chrétienne n'a pas réussi à maintenir l'unité spirituelle promulguée par Jésus dans la réalité. Elle a bien tenté de le faire, mais en sombrant dans ce qu'on peut se risquer à appeler le «piège de la beauté». La religion chrétienne a, pourrait-on dire, régressé à un état spirituel inférieur à celui que Jésus avait en tête avec son message d'amour. Autant dire sans détour que le christianisme n'est pas parvenu à maintenir le spirituel au niveau de l'esprit comme tel, qu'il n'est arrivé à concevoir l'unité spirituelle que d'une manière sensible. Ce «sensible spiritualisé», cette beauté au sens strict, le christianisme l'a retrouvé par la reconnaissance de la résurrection du Christ. Cet extrait, où l'on nous entretient de l'«image» de Jésus qui hante ses amis peu après sa mort, nous le montre:

> Pour que cette image fût belle et divine, il lui fallait en outre la vie; et à la réalité divine de la communion dans l'amour, à cette vie, il manquait l'illustration par une figure; mais dans le ressuscité, dans celui qui était ensuite monté aux cieux, l'image retrouva la vie et l'amour, la représentation de son unité.[132]

Si le christianisme retrouve la «beauté en tant que telle» dans l'image de «Jésus ressuscité», ce n'est, d'un autre côté, qu'au détriment d'un éloignement de la plus haute forme d'expression du beau. C'est bien ce qu'on est invité à constater lorsqu'est affirmé, qu':

> [...] il est difficile de maintenir l'aspect religieux du Christ ressuscité, l'amour doué de figure, dans sa beauté; car c'est seulement dans une apothéose qu'il est devenu Dieu, sa divinité est la déification d'une existence présente aussi comme réalité; il avait vécu comme individu humain; il était mort sur la croix et avait été enseveli. Cette souillure de l'humanité est quelque chose de tout différent de la forme qui appartient à Dieu [...].[133]

---

[131] *Nohl.*, p. 333-334 ; *E.C.D.*, p. 115.
[132] *Nohl.*, p. 334 ; *E.C.D.*, p. 116.
[133] *Nohl.*, p. 335 ; *E.C.D.*, p. 116.

Plus attachées à la personne de Jésus qu'à son message d'amour, les réactions de la chrétienté face à la mort de leur messager nous rappellent l'exemple de la statuaire grecque divinisée qui, lorsqu'elle est réduite en poussière, emporte le divin avec elle dans son anéantissement. À la manière dont on nous disait que la pierre était inapte à présenter adéquatement la divinité dans toute sa splendeur, on précise encore une fois ici que Dieu ne peut se résumer au seul «individu humain» qu'était Jésus. Tout se passe comme si les artisans de la religion chrétienne s'étaient mépris sur le véritable rôle de la beauté, qui consiste à éveiller l'esprit à partir de ce qui est sensible et de percevoir dans la matière plus que ce qu'on y voit immédiatement. Même l'idée de la résurrection, malgré le fait qu'elle restitue une certaine unité au sein de la communauté chrétienne, n'arrive pas à maintenir l'esprit au niveau qui doit être le sien. En fait, la résurrection manifeste une obstination démesurée sur ce qui est sensible. Elle s'entortille à une personnalité historique particulière au détriment de ce qui est éminemment spirituel. De fait, Hegel constate, dès Francfort, que l'Église chrétienne est vouée à n'atteindre qu'une représentation du vrai, qu'elle est destinée à ne plus voir la vérité divine se «fondre dans la réalité». En témoigne ce passage où, encore une fois selon nous, beauté rime incontestablement avec vérité:

> [...] l'Église chrétienne n'a cessé d'osciller, mais il est contre son caractère fondamental de trouver le repos dans une beauté vivante impersonnelle (*einer unpersönlichen lebendigen Schönheit*); et c'est son destin que, l'Église et l'Etat, le culte et la vie, la piété et la vertu, l'action divine et l'action dans le monde ne puissent jamais se fondre en une seule réalité.[134]

Incapable de vivre dans un monde de part en part vrai, le chrétien oscille entre deux ordres de réalité. Il est déchiré entre l'au-delà où est retourné son Dieu et l'en-deçà où il espère

---

[134] *Nohl.*, p. 342 ; *E.C.D.*, p. 125.

toujours y voir ressurgir le divin. Mais la plus grande opposition qui subsiste entre la religion chrétienne et le monde dans lequel elle évolue, c'est celle où la «loi divine» s'oppose à la «loi humaine». Car, il est de l'essence de la chrétienté de s'exclure de l'État. Hegel est sans équivoque à ce sujet, en affirmant qu'en ce qui concerne le christianisme:

> [...] un lien important pour les membres du royaume de Dieu fut coupé, la liberté, le caractère négatif d'une union dans la beauté (*Schönheit*) furent en partie perdus, un grand nombre de rapports agissants, de relations vivantes se trouvèrent aussi perdus; les citoyens du Royaume de Dieu deviennent des personnes privées opposées à un Etat hostile et s'excluent de lui.[135]

Si ce passage nous donne à penser que la religion chrétienne ne peut pas nous aider à transformer la structure politique pour retrouver l'unité du réel, ce n'est que parce que notre auteur ne perçoit pas encore le concept d'«individu» comme un gain par rapport à la période antique où le «sujet en lui-même» n'est rien sans l'État. Par contre, nous sommes bien forcé d'admettre que l'idéal d'unité auquel aspire le chrétien ne pourra se réaliser qu'au moment où toute opposition disparaîtra, ou lorsque l'État ne se présentera plus comme quelque chose d'«hostile». Ce qui équivaut, en bout de ligne, à affirmer que le chrétien ne retrouvera l'unité réelle du monde qu'au moment où ce dernier cessera d'être chrétien, puisque nous avons vu que l'«opposition à l'État» est une des caractéristiques fondamentales du christianisme. Le refus d'assumer le rôle de citoyen dans le monde n'est cependant pas attribuable à une incompréhension de la doctrine du Sauveur par ses amis. Selon Hegel, Jésus a lui-même prôné un désengagement politique vis-à-vis de la structure étatique qui entachait la liberté des hommes de son temps afin de créer les conditions favorables à un véritable changement de la réalité. Lisons-le:

---

[135]*Nohl.*, p. 327 ; *E.C.D.*, p. 107.

> À cause de la souillure de la vie, le Royaume de Dieu ne pouvait exister que dans le cœur de Jésus (*nur im Herzen*), lui-même n'entrait en rapport avec les hommes que pour les édifier, que pour développer le bon esprit qu'il croyait être le leur, afin de créer d'abord les hommes dont le monde serait le sien; mais dans son monde réel il devait fuir tous les rapports vivants, parce que tous étaient soumis à la loi de mort, parce que tous les hommes étaient sous l'empire de la réalité juive.[136]

On connaît malheureusement la suite des événements que nous invite à constater l'auteur de *L'esprit du christianisme et son destin*. Les chrétiens ont dénaturé le message d'amour du Christ en ne réussissant pas à maintenir l'expression de l'esprit selon l'esprit. En fait, les futurs travaux hégéliens nous montreront que seul l'État moderne peut arriver à exprimer le spirituel d'une manière «effective», c'est-à-dire réelle, parce qu'il est précisément ce qui permet de concilier le caractère «privé» de la subjectivité qui faisait défaut aux Hellènes à l'aspect universel qui les caractérisait. L'on doit garder en tête que l'individu, en Grèce, ne valait rien lorsqu'il était exclu de son rapport vivant à l'État. Les *Principes de la philosophie du droit* ne manqueront justement pas de souligner la conciliation particulière dont est capable la structure étatique moderne:

> Le principe des États modernes a cette puissance et cette profondeur extrêmes de laisser le principe de la subjectivité s'accomplir jusqu'à l'extrémité de la particularité personnelle autonome et en même temps de la ramener à l'unité substantielle et ainsi de maintenir cette unité dans ce principe lui-même.[137]

Si c'est manifestement d'un État où règne entièrement la liberté que nous parle ici Hegel, l'on ne doit pas manquer de saisir le contraste qui se dégage des relations que la religion

---

[136] *Nohl.*, p. 328 ; *E.C.D.*, p. 108.
[137] G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, «Philosophische Bibliothek # 124a», Hamburg, Felix Meiner, 1955, § 260, p. 215 ; G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, trad. Kaan, Paris, Gallimard, 1940, § 260, p. 277-278.

chrétienne en est venue à entretenir avec les dirigeants de certains peuples après la mort du Christ. Elle s'est associée, plus souvent qu'autrement, à la tyrannie au détriment du libre arbitre des individus. Souvenons-nous de cette lettre datée de la période bernoise, qui affirmait, en ce sens, que «Religion et politique se sont entendues comme larrons en foire»[138]. Ce n'est pas surprenant que la religion chrétienne n'ait pas réussi à maintenir son unité dans la réalité, puisqu'elle l'a perdue avec la mort de Jésus. Il faut se rendre compte que même l'idée du Christ ressuscité continue à perpétuer la structure tyrannique de la réalité. Elle le fait, par sa conception de la divinité qui demeure extérieure au monde. Ce qui manifeste un tel déséquilibre ne peut que reproduire des relations où se côtoient encore la «domination» et la «servitude». Pourtant, précise Hegel, le message d'amour du Christ était d'une toute autre nature. Il invitait plutôt l'homme à se départir de toutes les formes d'inégalités qui peuvent se former dans le monde. Lisons-le:

> Il n'y a de véritable union, d'amour proprement dit qu'entre des vivants de pouvoir (*Macht*) égal et qui par suite sont tout entiers vivants les uns pour les autres, ne sont morts les uns pour les autres à aucun point de vue; il exclut toutes les oppositions [...].[139]

L'amour que prônait Jésus n'était destiné qu'à être considéré comme un signe. C'était un pur sentiment qui devait rallier ceux qui savaient qu'il y avait du divin dans l'homme et qui aurait dû s'effacer pour laisser apparaître l'absoluité de la vie dans le monde. Afin de nous expliquer la dégradation qu'a subie l'enseignement du Messie, le francfortois semble reprendre une idée qu'il avait développée à Berne. Arrimons-nous à ce texte qui réitère l'idée que le Christ n'a finalement jamais voulu fonder ce qu'on appelle une religion pour le constater:

---

[138]Voir la note 72 du présent chapitre.

[139]*Nohl.*, p. 379 ; *E.C.D.*, trad. modifiée, p. 142. Nous préférons traduire «*die Macht*» par «pouvoir», et non par «puissance», comme l'a fait Martin.

> Cet amour était un esprit divin, mais non pas encore religion; pour qu'il le devînt, il lui fallait se manifester sous une forme objective [...]. Ce besoin de concilier le subjectif et l'objectif, le sentiment et son exigence d'objets — l'entendement — au moyen de l'imagination dans la beauté, en un Dieu, ce besoin, le plus haut de l'esprit humain, est le besoin religieux.[140]

Après la lecture de ce passage qui témoigne de la parenté de la sphère religieuse et du domaine artistique, l'on ne s'étonnera pas que notre auteur déduise, quelques années plus tard, que «L'art est dans sa vérité plutôt *religion.*»[141] Cependant, en ne dissociant pas encore consciemment «beauté» et «vérité» à même ce qui les relie, Hegel n'arrive pas encore à articuler tous les éléments qui émanent de son investigation de l'esprit du christianisme. À l'encontre de la confusion qui régit ces textes de jeunesse, il nous est quand même permis d'y déceler un certain type de différence entre «art» et «religion». Cette différence a sûrement favorisé l'organisation de la pensée hégélienne en un système. On peut la percevoir lorsque notre attention se centre sur l'«esprit de plénitude» que veut atteindre la religion qui, d'une certaine façon, y arrive mieux que l'art dont le destin semble se résoudre à ne pas pouvoir présenter l'éternel d'une manière adéquate à cause de sa manifestation trop attachée au sensible. Même qu'à tout prendre, on peut distinguer un bon côté à la distanciation chrétienne du message de Jésus: celui d'avoir tenté d'atteindre à nouveau la totalité «dans la réalité». Mais ce qui est désolant, c'est que la communauté chrétienne a essayé de le faire en réactivant maladroitement le divin, c'est-à-dire en ne concentrant son attention que sur le messager et en oubliant la véritable teneur du message que ce dernier voulait livrer. Une chose est certaine, c'est qu'en esquivant le monde réel pour se réfugier dans une totalité idéelle, dans le royaume des cieux où

---

140 *Nohl.*, p. 332 ; *E.C.D.*, p. 113.

141 G.W.F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe III <désormais cité: Jenaer Syst. III>*, «Philosophische Bibliothek # 333, Hamburg, Felix Meiner, 1987, p. 255 ; G.W.F. Hegel, *Philosophie de l'esprit* <désormais cité: *Phil. espr.*>, trad. Planty-Bonjour, Paris, PUF, 1982, p. 112.

il est retourné après la mort de Jésus, le Dieu des chrétiens, qui par définition englobe tout ce qui est, demeure abstrait parce qu'il se soustrait finalement à quelque chose. En fait, ceux qui adorent Dieu par leur foi en Jésus sont simplement demeurés les «enfants de Dieu». Ces derniers n'ont pas accompli leur croyance, en reconnaissant que, même après la mort du Christ, Dieu est encore réellement en eux. Lisons ces mots d'un homme qui ose ici parler, malgré sa réticence à le faire ailleurs, d'une divinité qu'il nous est permis de «connaître»:

> L'accomplissement de la foi, le retour à la divinité dont l'homme est né, achève le cycle de son développement. Tout vit dans la divinité, tous les vivants sont ses enfants, mais l'enfant porte en lui l'union, le lien, l'accord avec l'harmonie totale intacts, mais non développés; il commence par la foi en des Dieux extérieurs à lui, par la crainte, jusqu'à ce que, agissant et opérant toujours plus de nouvelles scissions, il retourne pourtant, à travers des réconciliations, à l'union originelle, mais développée désormais, produite par elle-même, sentie, et il connaît la divinité, c'est-à-dire que l'esprit de Dieu (*der Geist Gottes*) est en lui; il sort de ses limitations, il supprime la modification et il rétablit le Tout.[142]

Est-ce que Hegel ne se contredit pas ici lui-même en affirmant la possibilité d'une «connaissance» humaine de Dieu? C'est là une question entièrement légitimée par les mises en garde répétées face à l'acte de connaître qu'on trouve dans de nombreux textes écrits à Francfort. Comment peut-on prétendre «savoir» ce qu'est le Tout lorsqu'est affirmé, par exemple, que selon la nature intime de la «conciliation» (*die Versöhnlichkeit*), entendons dans le cas précis où l'on atteint la totalité, le «concept est chassé de la vie»[143] (*der Begriff vom Leben verdrängt wird*)? Nous devons comprendre qu'il s'agit ici d'envisager un ordre de «conceptualité» différent qui est en accord avec l'esprit vivant. On vise donc une compréhension de la réalité qui se distingue fondamentalement de celle qui a l'habitude de toujours séparer ce

---

[142]*Nohl.*, p. 318 ; *E.C.D.*, trad. modifiée, p. 96.
[143]*Nohl.*, p. 269 ; *E.C.D.*, trad. modifiée, p. 35.

sur quoi elle réfléchit. Ainsi, si l'on voulait parler de «réflexion» pour illustrer les propos du passage apparemment contradictoire dans lequel la connaissance du divin est présumée possible, cette dernière prendrait davantage l'allure d'une image produite par un miroir que celle provenant d'un instrument qui a le défaut de diviser la totalité. Mais la pleine maîtrise de cette «spéculativité» fait défaut aux écrits de Francfort et amène notre auteur à contredire à certains endroits ce qu'il affirme ailleurs.

Le «spéculatif» (*das Speculative*), nous dira Hegel dans sa grande *Logique*, consiste dans «l'acte-de-saisir l'op-posé dans son unité»[144]. Il n'est finalement pas difficile de deviner que ce qui manque à notre auteur à Francfort, c'est la compréhension de la relation qui unit le Tout à sa division, ou l'identité à la différence. Hegel nous entretient ainsi de l'«identité de la pure vie divine», et parfois du savoir qui en péchant par la «réflexion excluante» s'en éloigne, sans arriver à lier substantiellement ces deux façons de considérer la réalité. Pourtant, l'idée hégélienne de la possible «connaissance» humaine de Dieu ouvre une brèche dans ce discours fortement syncopé. C'est pourquoi l'on peut dire qu'au-delà de cette confusion qui anime les différents fragments francfortois, c'est la maturation du «système hégélien» qui se prépare. On arrive à cette conclusion lorsque l'ensemble de ces textes sont scrutés, non pas individuellement, mais toujours en connexion avec les autres. C'est ce que nous avons fait avec *L'esprit du christianisme et son destin*. La conception du divin qui se dégage de cet écrit aura des conséquences considérables sur les travaux à venir. Elle trouvera sa consécration dans la seconde grande partie du premier ouvrage systématique publié par Hegel, dans la *Phénoménologie de l'esprit* qui nous sera présentée comme une «science de l'expérience de la

---

[144] G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik: Bd. 1, Die objektive Logik* <désormais cité: *W.L.*>, «Gesammelte Werke # 11», Hamburg, Felix Meiner, 1978, p. 27 ; G.W.F. Hegel, *Science de la Logique I: L'Être* <désormais cité: *S.L.I*>, trad. Labarrière/Jarczyk, Paris, Aubier Montaigne, 1972, p. 28.

conscience»[145] illustrant le chemin à parcourir pour aboutir à l'«Absolu véritable». Les investigations francfortoises du christianisme perçoivent déjà l'irréductibilité de la conscience au mouvement du vivant, irréductibilité qui animera cette «science de l'expérience de la conscience» pour qui «la vie est l'être [*das Seiende*], tandis que la conscience est cet être comme réfléchi».[146] Il s'agit naturellement encore ici de ce type de réflexion qui isole au lieu d'unir. Ce qui explique, sans aucun doute, l'exigence de la mise à mort de la conscience pour qu'apparaisse l'Absolu. Cette exigence nous sera enseignée dans le grand accomplissement du savoir auquel nous convie la *Phénoménologie* hégélienne. Mais avant d'être en mesure de rédiger cette œuvre maîtresse dans l'écheveau de sa philosophie, Hegel se devait de méditer sur le chemin qu'il avait parcouru, de ses premières années scolaires jusqu'à ce qu'il habite la deuxième ville où il exerça son préceptorat. Le résultat de cette méditation, c'est précisément l'organisation de sa pensée en un *Système*, c'est-à-dire en un tout cohérent. Cet extrait célèbre d'une lettre adressée à Schelling, datée du 2 novembre 1800, en fait foi:

> Dans ma formation scientifique, qui a commencé par les besoins les plus élémentaires de l'homme, je devais nécessairement être poussé vers la science, et l'idéal de ma jeunesse devait nécessairement devenir une forme de réflexion, se transformer en un système.[147]

L'incitation à organiser sa pensée d'une manière systématique, Hegel la perçoit comme une «nécessité». À notre humble avis, seule une inébranlable soif de vérité doublée du désir de la partager lorsqu'il s'y est rassasié peut amener un homme à vouloir si ardemment illustrer scientifiquement la route qui nous mène à cette source. Cette quête, nous l'avons vu, fut jusqu'ici animée par l'étude de différents thèmes: l'art, la religion, la connaissance

---

[145]*Ph.G.*, p. 68 ; *Ph.E.*, p. 145.
[146]*Nohl.*, p. 307 ; *E.C.D.*, p. 82. Les «[ ]» proviennent du traducteur.
[147]*Briefe I*, p. 59 ; *Corr. I*, p. 60.

philosophique, la politique. Ce seront ces mêmes thèmes qui occuperont une place particulière dans l'organisation systématique de la pensée hégélienne. Or, Hegel est en passe de se rendre compte que les schèmes de pensée traditionnels sont inaptes à présenter, d'une manière adéquate, les implications de la vérité qu'il a percées à jour dans ses travaux de jeunesse. C'est pourquoi il tentera de mettre au point une nouvelle façon de penser qui répond aux exigences du vrai. La nouveauté à laquelle nous convie le penseur lorsqu'il habite Iéna, entre 1801-1806, peut être perçue comme un retournement dans l'ensemble de son cheminement, notamment à cause de ses tendances prononcées à faire ce qu'il repoussait auparavant avec dégoût, à savoir de la «métaphysique». À Tübingen, Hegel prenait, en effet, bien garde de ne pas mêler ses propos avec cette «branche douteuse» de la philosophie:

> Quand je parle de religion, je ne tiens absolument pas compte de toutes les connaissances scientifiques ou plutôt métaphysiques qui portent sur Dieu, sur notre relation et celle du monde entier avec lui, etc. Une semblable connaissance, qui n'est l'affaire que de l'entendement raisonneur (*der räsonierende Verstand*), constitue la théologie et n'est plus de la religion.[148]

Cette réticence juvénile pour les questions d'ordre métaphysique s'estompera au fur et à mesure que les anciens schèmes de pensée dévoileront leur incapacité à exprimer le divin. Les écrits de Francfort, qui frôlent parfois la «mysticité», témoignent déjà d'un débordement des cadres de pensée de la science classique. Ces écrits exprimaient déjà une distanciation du kantisme et une certaine parenté avec la pensée de Schelling. La prochaine période de la vie de Hegel sera celle où il apprendra vraiment à faire cavalier seul. En solitaire, il se mettra en chemin sur la route qui le conduira à une articulation originale de la métaphysique. Si le séjour du penseur à Iéna se présente comme celui de l'organisation de sa propre pensée, l'on doit

---

[148]*Frühe. I*, p. 89 ; *F.T.*, 267-268.

soulever qu'il puisera abondamment dans ses enquêtes de Francfort pour arriver à ses fins. Ainsi, nous constaterons que les conclusions sur l'art qu'on y trouve auront une grande influence sur l'articulation de sa philosophie et surtout que la logique relative à sa façon particulière d'y entrevoir le divin ne s'estompera plus jamais de ses écrits. En fait, nous verrons cette dernière rebondir jusque dans des travaux matures, où il nous est dit que «les déterminations logiques en général peuvent être regardées comme les définitions métaphysiques de Dieu»[149]. La logique et les définitions qui l'habitent, la métaphysique, et Dieu, sont des thèmes qui vont grandement influencer notre penseur au cours de la prochaine étape de son développement scientifique. La foisonnante Iéna, nous allons bientôt le constater, permettra à Hegel de couronner ses recherches et de marquer à jamais l'histoire philosophique par les transformations qu'il lui fera subir.

---

[149]*Enz. I*, § 85, p. 94 ; *Enc. I*, § 85, p. 348.

DEUXIÈME PARTIE

HEGEL ET L'ACCOMPLISSEMENT DE LA MÉTAPHYSIQUE

> Après l'époque de Hegel, la philosophie première, traditionnellement connue en tant que métaphysique, n'est plus révérée comme la reine des sciences.[150]

Il peut paraître insidieux d'aborder la question de la métaphysique dans un travail qui vise à faire ressortir la présupposition de la théorie esthétique hégélienne de 1830 dans un ouvrage de 1807. Pourtant, à suivre de près, comme nous allons continuer de le faire dans les prochains chapitres, le développement intellectuel de Hegel, nous serons à même de constater que la conception de l'art joue un rôle éminemment métaphysique dans l'érection de son système de pensée. Ainsi, ne soyons pas surpris si les références explicites à l'art soient discrètes dans la majorité des pages qui constituent la deuxième grande partie de notre recherche. En fait, c'est nous qui, la plupart du temps, nous permettrons de référer les propos du philosophe aux vues esthétiques que nous avons abordées plus tôt. Nous procéderons de la sorte, toujours dans le but avoué de saisir la portée métaphysique de l'art que Hegel viendra à exprimer explicitement dans ses derniers travaux. Cette partie de notre recherche est cruciale, en ce qu'elle aborde les textes qui ont sans aucun doute servi d'ébauche à la *Phénoménologie de l'Esprit*. Mais elle est surtout importante parce que les textes que nous allons y aborder articulent aussi ce qui nous permet de soutenir que la théorie esthétique hégélienne de la maturité se trouve présupposée dès le début de l'ouvrage de 1807 et non pas seulement dans

---

[150]«After Hegel's time, first philosophy, traditionally known as metaphysics, is no longer revered as queen of the sciences.» Voir, A. White, *Absolute knowledge: Hegel and the problem of metaphysics*, Ohio, Ohio University Press, 1983, p. 1.

sa section «Religion» comme beaucoup de commentateurs le pensent. Pour arriver à saisir cela, il nous faut d'abord comprendre dans quelle «galère métaphysique» Hegel a dû s'embarquer en décidant de faire de la philosophie à Iéna. Conditionné, en effet, par une époque particulière, mais aussi par un lieu géographique particulier, notre auteur n'a pas vraiment eu le choix de faire de la métaphysique en quittant Francfort. C'est ce que nous allons constater dans les pages à venir. Mais avant tout, il serait bon de nous rafraîchir la mémoire à propos de la métaphysique. Nous allons nous y attarder, en comparant ce qu'elle «est devenue» avec ce qu'elle «aurait dû être». Ce n'est que de cette façon que nous pourrons vraiment comprendre en quoi l'on peut parler d'un accomplissement de la métaphysique chez Hegel. Du même coup, nous serons, à la suite de cette démarche, en mesure d'apprécier la place que vient à occuper l'art à l'intérieur d'une telle entreprise.

A. L'errance que la tradition fit subir à la métaphysique.

Il y a de cela fort longtemps, Aristote constatait, comme l'avaient fait d'autres philosophes avant lui, que la simple observation immédiate de la nature ne suffisait pas à rendre complètement compte de la profondeur du réel. Ainsi, sans en avoir véritablement conscience à l'époque, le philosophe grec circonscrivait une tâche qui allait devenir, pour la tradition philosophique elle-même, celle du métaphysicien voué à s'aventurer «au-delà» du monde physique. Aristote s'exprimait alors en ces termes:

> [...] du moment qu'il y a quelqu'un qui est encore au-dessus du physicien (car la Nature est seulement *un* genre déterminé de l'Être), c'est à lui, lui qui étudie l'universel et la substance première, qu'appartiendra aussi l'examen de ces vérités. La physique est bien une sorte de Philosophie, mais elle n'est pas la Philosophie première.[151]

---

[151] Aristote, *La métaphysique* <désormais cité: *Mét.*>, vol. 1, trad. Tricot, Paris, Vrin, 1964, p. 192-193.

Lorsqu'on nous assure «qu'il y a quelqu'un qui est encore au-dessus du physicien», on veut nous faire comprendre que la physique n'arrive pas à percer à jour le fond de la réalité et non pas qu'on doit littéralement chercher «au-dessus» du domaine où cette dernière s'exerce pour atteindre le vrai. Aristote nous invite donc davantage à approfondir notre compréhension des «choses elles-mêmes», que de nous perdre en conjectures en nous hasardant au-delà de ces dernières. Le penseur grec n'a, à la vérité, jamais lui-même utilisé le vocable «métaphysique» dans son ouvrage qui tente de saisir cette «substance première» à partir de laquelle peut se comprendre véritablement le monde, et qui, de ce fait même, destine la philosophie qui l'articule à pouvoir être élue «reine des sciences». En fait, on le sait, le terme «métaphysique» provient d'un éditeur des œuvres complètes d'Aristote. C'est le dénommé Andronicos de Rhodes (384-322 av. J.-C.) qui a pris la liberté d'apposer cette expression comme titre d'un ouvrage aristotélicien qui n'en possédait initialement pas. Ainsi, par commodité, le livre qui traite de la «Philosophie première» fut désigné par l'appellation «méta ta physica», ou comme le bouquin qui vient chronologiquement «après la physique» d'Aristote. On peut donc dire que l'expression «méta ta physica» ne nous renvoyait pas originellement à l'objet des études qu'on a, à tort ou à raison, rassemblées sous ce titre, mais bien à la place qu'elles occupaient à l'intérieur de la totalité des œuvres du philosophe qui les a menées. Cependant, la tradition philosophique réservera tout un destin à ce groupe de mots grecs. Interprétée à partir de l'ensemble de la philosophie antique, très à la mode à la fin de l'Antiquité et tout au long d'un Moyen Âge qui tente par tous les moyens qu'il a à sa disposition de justifier logiquement la doctrine de la religion chrétienne, la lexie éditoriale se contractera sur elle-même pour finalement former un seul mot associé à cette science suprême qu'Aristote n'a pas su nommer, à savoir la «métaphysique». Mais ce faisant, c'est l'essence même de ce que le philosophe grec tentait

d'articuler dans les écrits qu'on a rassemblés sous le titre *Métaphysique* qui va se perdre.

Aristote ne jurait de la justesse de son savoir, ceux qui s'y connaissent un peu en philosophie le savent, que par un recours fondamental à la réalité sensible qui était pour lui quelque chose d'actualisé. Il se méfiait ouvertement de la conception d'un au-delà de notre monde où rayonnerait une pure vérité potentielle et à partir de laquelle un démiurge nous ferait apparaître les choses qui peuplent la terre. C'était ce qu'articulait, peu de temps avant lui, celui qu'on considère comme son maître à penser: Platon. Aristote était catégorique sur un point particulier, en affirmant qu'«il semblerait impossible que la substance fût séparée de ce dont elle est substance; comment donc les Idées, qui sont les substances des choses, seraient-elles séparées des choses?»[152] Bien campé dans l'environnement qui lui semblait éternel, car il faut savoir que l'idée d'une création du monde «*ex nihilo*», à partir de rien, n'est pas une idée antique mais bien une conception moderne, voire chrétienne, Aristote a su pousser sa pensée jusqu'à sa limite en scandant la nécessité de postuler ce qu'il appelle un «Premier moteur». Ce moteur est, à ses dires, lui-même immobile et associé au divin. Il devait se définir ainsi pour soutenir logiquement l'univers en mouvement dans lequel Aristote se voyait déambuler. Il n'en fallait pas plus à la religion chrétienne pour saisir là une chance de renforcer et de discipliner son discours mystique. Saint Augustin liera en ce sens le christianisme à la philosophie antique, plus particulièrement au platonisme, en apparentant le Dieu créateur chrétien au démiurge de Platon. Thomas d'Aquin en fera de même, mais cette fois-ci, en associant la divinité chrétienne au «Premier moteur» d'Aristote. Dans un cas comme dans l'autre, l'idée d'un au-delà de notre monde est maintenue en vertu des dogmes de la religion chrétienne, et l'essence suprême, maintenant appelée «Dieu le Père», continue à être considérée comme «quelque chose d'autre»

---

[152]*Mét.*, p. 88-89.

qui se tient totalement en dehors des éléments qui l'expriment. On ne peut que remarquer ici la profonde dénaturation que l'histoire a fait subir au projet aristotélicien. Car, le Dieu, ou le «Premier moteur», qu'Aristote avait en vue, ne doit pas être envisagé comme une divinité lointaine, même s'il demeurait néanmoins pour lui caché. Le philosophe grec devait, en effet, sentir la présence de ce Dieu tout près de lui lorsqu'il posait son regard sur le monde physique en mouvement qu'il voulait à tout prix, contrairement à quelques-uns de ses prédécesseurs, justifier philosophiquement dans son intégralité. Hegel sera attentif, à Iéna, à la perte de cette «proximité hellénique avec le divin» qui s'exprime incontestablement dans la pensée qui devient de plus en plus moderne. Par conséquent, on est en droit d'affirmer que la nouvelle étape vers laquelle s'achemine notre auteur en changeant encore une fois de lieu de résidence peut se ramener, au niveau de l'évolution de sa pensée, à une méditation qui mène à la compréhension de ces mots à caractère théologique: «*la nature est telle qu'elle marque partout un Dieu perdu et dans l'homme et hors de l'homme*, comme dit Pascal».[153] Le désir d'aider l'homme à percevoir de nouveau la présence vivante et actuelle de Dieu près de lui et dans la nature sera au cœur des prochains travaux hégéliens que nous allons parcourir. Certains commentateurs, comme Alain, vont même jusqu'à qualifier Hegel d'«Aristote des temps modernes». Ils n'ont certainement pas tort, si l'on tient compte du passage éloquent de la *Métaphysique* du penseur grec qui clôt, sans aucune explication à son sujet, l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*:

> Or la Pensée, celle qui est par soi, est la pensée de ce qui est le meilleur par soi, et la Pensée souveraine est celle du bien souverain. L'intelligence se pense elle-même en saisissant l'intelligible, car elle devient elle-même intelligible en entrant en contact avec son objet et en le pensant, de sorte qu'il y a identité entre l'intelligence et l'intelligible:

---

[153] G.W.F. Hegel, «Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjectivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische, und Fichtesche Philosophie» dans *Jenaer kritischen Schriften* <désormais cité: *Jenaer kritisch.*>, «Gesammelte Werke #4», Hamburg, Felix Meiner, 1968, p. 315-414 ; G.W.F. Hegel, *Foi et Savoir* <désormais cité: *F. et S.*>, trad. Philonenko/Lecouteux, Paris, Vrin, 1988, p. 206.

> le réceptacle de l'intelligible, c'est-à-dire la substance formelle, c'est l'intelligence, et l'intelligence est en acte quand elle est en possession de l'intelligible. Aussi l'actualité plutôt que la puissance est-elle l'élément divin que l'intelligence semble renfermer, et l'acte de contemplation est la béatitude parfaite et souveraine. Si donc cet état de joie que nous ne possédons qu'à certains moments, Dieu l'a toujours, cela est admirable; et s'il l'a plus grand, cela est plus admirable encore. Or c'est ainsi qu'il l'a. Et la vie aussi appartient à Dieu, car l'acte de «l'intelligence est vie, et Dieu est cet acte même; et l'acte subsistant en soi de Dieu est une vie parfaite et éternelle. Aussi appelons-nous Dieu un vivant éternel parfait; la vie et la durée continue et éternelle appartiennent donc à Dieu, car c'est cela même qui est Dieu.»[154]

Ce Dieu aristotélicien apparenté à un «vivant éternel parfait», que Hegel fait sien dans son *Encyclopédie*, contraste avec celui de la religion chrétienne qui ne rayonne plus maintenant que dans un autre monde. Ainsi, nous allons être en mesure de constater que notre auteur, à Iéna, va tenter de combler le fossé qui sépare les paroles d'Aristote que nous venons de lire et celles de Pascal que nous avons rapportées plus tôt. Retrouver le sens de la métaphysique aristotélicienne[155] en expliquant la portée des paroles pascaliennes qui trahissent une dénaturation de la philosophie grecque; voilà, nous semble-t-il, l'angle sous lequel nous pouvons aborder la teneur proprement métaphysique des recherches hégéliennes d'Iéna. Nous verrons, dans cette optique, comment ces recherches mènent à l'accomplissement de cette discipline mal utilisée par l'histoire philosophique. Or, la réalisation moderne de la véritable métaphysique se

---

[154]*Enz*, p. 416 ; *Enc. III*, p. 375. Étant donné que Hegel n'expose le texte d'Aristote qu'en grec dans son ouvrage, nous référons le lecteur, comme le fait d'ailleurs le traducteur français de l'*Encyclopédie*, à la traduction que nous en donne Tricot: Voir, *Métaphysique*, p. 681-683.

[155]La filiation Hegel/Aristote, que nous percevons dès la période d'Iéna, pourra paraître discutable aux yeux de certains commentateurs. Mais l'emploi que Hegel fait du terme «métaphysique» dans les cours qu'il donne à cette époque nous amène à conclure que le professeur avait sans doute une idée des origines aristotéliciennes de ce mot. Sur cette même période du développement philosophique du penseur, H.S. Harris rejoint notre commentaire: «Je ne prétends pas, et ne présuppose pas non plus que HEGEL aurait déjà étudié ARISTOTE en long et en large à cette époque là, comme il le fit ultérieurement. Je prends seulement comme certain qu'il savait quelle conception ARISTOTE se faisait de la métaphysique, exactement comme il connaissait sûrement comment ARISTOTE reliait la logique à la philosophie.» Voir, H.S., HARRIS, *Le développement de Hegel II — Pensées nocturnes (Iéna 1801-1806)*, trad. Muller/Vial, Lausanne, L'Âge d'homme, 1988, note 68, p. 95.

fait dans un contexte bien précis dont nous devons tenir compte si nous désirons comprendre ce qui l'a rendue possible. Nous devons, pour ce faire, dire quelques mots sur l'importance que revêt l'esthétique de Kant dans le retour hégélien à ce qui aurait dû être l'essence même du projet métaphysique aristotélicien.

B. Esthétique et Absolu: l'incidence de la troisième *Critique* kantienne sur le rétablissement allemand de la métaphysique traditionnelle.

La ville dans laquelle nous sommes sur le point de voir Hegel s'aventurer est un lieu géographiquement déterminant en ce qui concerne la correction de la tangente qu'a prise la métaphysique au cours des siècles. Iéna a, en effet, abrité plusieurs figures marquantes de la philosophie allemande avant que notre auteur ne prenne sa propre place à l'intérieur de ce qui deviendra, sans contredit, un somptueux tableau philosophique. Cette bourgade fut, avant l'arrivée de Hegel, l'un des foyers majeurs de la propagation de la pensée kantienne en sol germanique. Karl Leonhard Reinhold, dit-on, avait reçu la bénédiction de Kant lui-même pour enseigner la doctrine kantienne à l'Université d'Iéna. C'est sans doute ce qui explique pourquoi ses cours étaient très populaires auprès de la jeunesse estudiantine. Reinhold quitta la ville en 1794 et la chaire de philosophie laissée vacante par son départ sera reprise par Fichte qui, en ce qui le concerne, ne jouira pas bien longtemps de l'estime de Kant, pour des raisons que nous aurons l'occasion d'approfondir plus tard. Pour l'instant, nous allons nous contenter d'esquisser en quel sens la troisième *Critique* kantienne a pu devenir un élément déterminant dans l'histoire de la métaphysique. Une chose est certaine à nos yeux, c'est qu'avec son dernier ouvrage critique, Kant a ouvert la possibilité d'un retour au vrai sens de la métaphysique. Il l'a fait, même si sa première *Critique* envisage encore manifestement la «science première» comme le fait la tradition, c'est-à-dire comme une «connaissance spéculative de la raison tout à fait isolée

et qui s'élève complètement au-dessus des enseignements de l'expérience»[156].

On peut affirmer que la *Critique de la faculté de juger* de Kant est un ouvrage qui détonne dans le corpus où elle s'insère. Essentiellement fondée, pourrions-nous dire, sur l'enseignement de la *Critique de la raison pure*, la philosophie kantienne dans son ensemble tend à nous enseigner que la connaissance n'est en fin de compte que subjective. Elle soutient que nous ne pouvons théoriquement atteindre qu'une objectivité transcendantale, à savoir celle qui résulte des pures formes du connaître à partir desquelles nous nous représentons le monde matériel. Ainsi, la physique pure (non empirique) se voit fondée par Kant comme la découverte de ce dont les objets matériels ont besoin pour cadrer dans notre représentation du monde. Lisons Kant qui nous informe sur l'articulation de la connaissance en physique:

> La physique est donc ainsi redevable de la révolution si profitable opérée dans sa méthode uniquement à cette idée qu'elle doit chercher dans la nature — et non pas faussement imaginer en elle — conformément à ce que la raison y transporte elle-même, ce qu'il faut qu'elle en apprenne et dont elle ne pourrait rien connaître par elle-même.[157]

La physique s'illusionnerait, selon ce qu'on nous explique dans ce passage, à vouloir simplement dériver ses connaissances d'une observation pure et simple de la nature. La raison est «elle-même transportée» dans le regard qu'elle projette sur la nature. En d'autres termes, les «purs objets matériels» ne sont pas humainement connaissables pour Kant. Selon ce dernier, l'objet particulier est toujours l'objet du sujet qui le pense; non pas connu *en-soi* mais toujours *pour-soi* parce qu'il est façonné à même la manière dont la subjectivité le construit dans sa représentation du monde. C'est précisément en vertu des conclusions limitatives véhiculées par ce canon de la philosophie kantienne que la troisième *Critique* prend l'allure d'un texte

---

[156] *K.r.V.*, p. 24 ; *C.r.p.*, p. 18.
[157] *K.r.V.*, p. 23-24 ; *C.r.p.*, p. 17-18.

paradoxal. Kant, sans doute en raison d'un engouement esthétique inattendu, se permet en effet de nous y entretenir, contre toute attente, de belles fleurs qu'il définit comme de «libres beautés naturelles»[158] (*freie Naturschönheiten*), plus encore, comme des beautés «existant par elles-mêmes»[159] (*für sich bestehende*). Ce type de beauté, bizarrement approché par celui qui a écrit la *Critique de la raison pure,* nous ouvre à l'idée que le monde objectif naturel a quelque chose à nous dire, et ce, indépendamment de ce que le sujet humain projette sur lui en voulant le faire exister comme une connaissance. Les propos de Kant sont sans équivoque sur le fait que le véritable jugement de goût en matière de beauté doit librement laisser l'objet être lui-même: «Pour jouer le rôle de juge en matière de goût il ne faut pas être impliqué (*eingenommen*) le moins du monde dans l'existence de l'objet, mais bien au contraire être indifférent en ce qui y touche.»[160] Recampée dans les visées propres à la première *Critique*, l'on peut dire que l'esthétique de Kant se situe sur un terrain qui ne fait plus partie du domaine balisé par les connaissances théoriques de la raison, à savoir la métaphysique et la physique qui doivent toutes deux, selon lui, déterminer leur objet d'étude *a priori*: «la première d'une façon entièrement pure, la seconde au moins en partie, mais alors en tenant compte d'autres sources de connaissance que celles de la raison».[161] S'il ne s'agit plus, dans l'esthétique kantienne, de prendre en vue les pures formes de la connaissances *a priori*, comme dans les mathématiques, ou de considérer ces mêmes formes lorsqu'elles sont remplies d'un contenu matériel, comme on le fait finalement en physique, de quoi est-il alors question dans cet ouvrage? Il est

---

[158]*K.d.U.*, § 16, p. 146 ; *C.f.j.*, § 16, p. 7.
[159]*K.d.U.*, § 16, p. 146 ; *C.f.j.*, § 16, p. 7
[160]*K.d.U.*, § 2, p. 117 ; *C.f.j.*,trad. modifiée, § 2, p. 50. La traduction française de Philonenko ne laisse pas assez ressortir, à notre avis, le mouvement du sujet «absorbé» dans toute chose connue qui se dévoile dans la *Critique de la raison pure*, mouvement, dont le passage auquel se réfère la présente note nous invite indéniablement à nous éloigner. C'est pourquoi nous l'avons quelque peu changée, notamment en traduisant «eingenommen» par «être impliqué» et non pas par «se soucier» comme le fait Philonenko.
[161]*K.r.V.*, p. 21-22 ; *C.r.p.*, p. 16.

vraisemblablement encore question d'un domaine qui touche la physique, puisque le jugement esthétique considère toujours l'objectivité naturelle. Mais il ne le fait qu'en considérant cette dernière comme quelque chose de situé hors du registre de la connaissance kantienne, c'est-à-dire comme ce qui n'est pas encore conceptualisé par l'emprise qu'exerce le sujet connaissant sur la réalité. «Est *beau* ce qui plaît universellement sans concept»[162], nous dit Kant en ce sens. La *Critique de la faculté de juger* nous invite donc, en quelque sorte, non plus à forger des concepts, comme le faisait la *Critique de la raison pure*, mais bien à faire l'inverse. Elle nous invite à nous laisser affecter par ce qui se manifeste librement dans le simple monde naturel. Ce fait fut, sans aucun doute, perçu par certains philosophes allemands comme une invitation à aller plus loin que ce que Kant désigne sous le vocable de «physique». Ce qui consiste, en fin de compte, à ouvrir une porte vers la «métaphysique» au sens aristotélicien qu'on peut associer à ce terme. Il semble y avoir quelque chose qui interpelle l'homme dans la nature et Kant a été foudroyé par cet appel en saluant quelques-uns des éléments qui la constituent comme beaux. L'importance que la troisième *Critique* accorde à la nature ne s'arrête pas là. Elle culmine dans une conception particulière du «talent artistique» qui laisse supposer que le véritable artiste est en totale osmose avec une nature généreuse et surtout «géniale». Utilisons un extrait de ce texte kantien, qui nous semble fort éloigné de la position de la *Critique de la raison pure* en ce qui concerne les rapports de l'homme à la nature, pour nous en convaincre:

> Le *génie* est le talent (don naturel), qui donne les règles à l'art. Puisque le talent, comme faculté productive innée de l'artiste, appartient lui-même à la nature, on pourrait s'exprimer ainsi: *le génie* est la disposition innée de l'esprit (*ingenium*) *par laquelle* la nature donne les règles à l'art.[163]

---

[162] *K.d.U.*, p. 134 ; *C.f.j.*, p. 62.
[163] *K.d.U.*, § 46, p. 241-242 ; *C.f.j.*, § 46, p. 138.

La conviction que la *Critique de la faculté de juger* articule quelque chose que la philosophie kantienne s'interdisait à la base d'approcher ne tardera pas à s'exprimer dans le circuit des penseurs postkantiens qui se forme à Iéna. Il semble que Fichte a été attentif à cet aspect de la troisième *Critique* kantienne. C'est l'impression qui se dégage d'une lecture de la deuxième leçon de la *Doctrine de la science* dispensée en 1804. Après avoir présenté les deux premières *Critiques* comme des ouvrages qui tentent de saisir l'Absolu de manières différentes, Fichte révèle ainsi l'«importance» que la *Critique de la faculté de juger* revêt à ses yeux:

> [...] et parut la *Critique du jugement* et son introduction, qui est le passage le plus important de ce livre très important, reconnaissait que les mondes suprasensible et sensible devaient malgré tout se trouver liés en une racine commune, mais complètement insondable; cette racine serait le troisième absolu [...].[164]

Or, il semble de plus en plus évident, pour les chercheurs qui s'intéressent de près aux répercussions du kantisme sur la philosophie allemande, que le verdict des plus favorables que porte Fichte sur la troisième *Critique* de Kant serait finalement dû à l'influence de Schelling jointe aux premiers articles que Hegel publia entre les années 1801 et 1803. C'est ce que nous amène adroitement à constater R.-P. Horstmann dans *Les frontières de la raison*:

> Si l'on résume, il ressort de notre examen qu'en tout cas, ce n'est pas Fichte qui a préparé l'évaluation productive de la troisième Critique qu'on trouvera chez Hegel. Trop peu de traces conduisent des propres esquisses philosophiques de Fichte à la *CduJ* kantienne. On est bien davantage renvoyé à Schelling qui, cependant, a réceptionné la *CduJ* d'une manière qui proposait elle-même passablement d'éléments non-kantiens et qui avait été influencé par des modes d'approche élaborés historiquement bien avant Kant [...]. En ce qui concerne Hegel, c'est sans doute l'appropriation schellingienne (qu'il connaissait parfaitement) de la troisième Critique qui a été pour lui une raison de toujours évaluer de manière un peu plus différenciée cette œuvre de

---

[164] J. G. Fichte, *Nachgelassene Werke II*, Berlin, Walter de Grunter, 1962, p. 103-104 ; J.G. Fichte, *La théorie de la science — exposé de 1804*, trad. Julia, Paris, Montaigne, 1967, p. 35.

Kant — que les deux autres Critiques.[165]

Ce passage ne nous invite pas seulement à nous dégager d'une «interprétation superficielle» de la philosophie fichtéenne. Il veut implicitement aussi nous mettre en garde contre tout le mouvement philosophique qui va tenter de s'appuyer sur la philosophie kantienne pour essayer de dépasser le point de vue de Kant. On ressent la forte suspicion que Horstmann éprouve pour l'entreprise idéaliste lorsqu'il nous dit que Schelling s'approprie la *Critique de la faculté de juger* à partir d'«éléments non-kantiens». L'on pourrait affirmer que ce spécialiste de l'idéalisme allemand fait manifestement partie de ceux qui croient qu'on ne peut pas arriver à dépasser Kant. En ce sens, il serait sans doute d'accord avec Jürgen Habermas qui écrit, en se penchant sur le cas de l'un de ses compatriotes allemands qui tente d'articuler un discours métaphysique contemporain, ce qui suit: «je ne vois pas encore de quelle manière il pourrait franchir la barricade par laquelle Kant nous a barré l'accès à toute sorte de téléologie objective.»[166] Pourtant, c'est justement une méditation poussée sur la «téléologie objective», c'est-à-dire une analyse de la «finalité de la nature» postulée par la troisième *Critique* kantienne, qui va permettre d'articuler une philosophie qui fera tomber la barricade érigée par Kant dans ses deux premières *Critiques*. C'est en ce sens que nous allons montrer, dans la deuxième partie de notre thèse, que pour dépasser le kantisme, il faut d'abord accepter de penser autrement que ne l'a fait Kant dans ses deux premiers grands ouvrages en tenant résolument compte de ce qu'il met en branle dans sa *Critique de la faculté de juger*. On ne doit pas oublier que Kant lui-même semblait bien embarrassé par son dernier ouvrage critique, en allant même jusqu'à se confondre

---

[165]R.-P. Horstmann, *Les frontières de la raison. Recherche sur les objectifs et les motifs de l'Idéalisme allemand*, trad. Muller, Paris, Vrin, 1998, p. 163.
[166]J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze* <désormais cité: *ND.*>, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988, p. 271 ; J. Habermas, *La pensée postmétaphysique* <désormais cité: *Lppm.*>, trad. Rochlitz, Paris, Armand Colin, 1993, p. 270.

en excuses au lecteur qui l'aurait lu après avoir parcouru ses deux précédents ouvrages:

> Néanmoins, la grande difficulté qu'il y a à résoudre un problème que la nature a tellement embrouillé, excusera, je l'espère, dans la solution de ce problème une certaine obscurité, qui ne saurait être entièrement évitée, si l'on montre toutefois avec assez de clarté que le principe a été justement indiqué, bien que la manière d'en déduire le phénomène de la faculté de juger n'ait pas toute la clarté qu'on peut exiger ailleurs, je veux dire dans une connaissance par concepts [...].[167]

Schelling sera remarquablement attentif au problème posé par la possibilité de juger esthétiquement. Un problème que la «nature a tellement embrouillé», au dire de Kant, que ce dernier a été forcé de nous dire, aussi «illogique» que cela puisse paraître et pour demeurer fidèle à ses autres écrits, qu'une «finalité peut donc être sans fin»[168] (*die Zweckmässigkeit kann also ohne Zweck sein*). La finalité, pour Kant, tient, partout où elle se montre, essentiellement à l'acte de connaître. Étant donné qu'il soutient en quelque sorte que la nature, en tant qu'elle peut être jugée «belle», nous affecte d'une quelconque manière et que la connaissance ne doit surtout pas légiférer sur le terrain de la beauté, Kant est amené à postuler l'existence d'une finalité qui ne trouve pas son but dans un concept déterminé, d'une finalité qui n'en finit pas de ne plus finir: une finalité sans fin. C'était évidemment en faire trop. Surtout pour un penseur qui nous interdisait «ailleurs», comme il semble vouloir le souligner dans le texte où il s'excuse, de pénétrer avec assurance cette région obscure de la pensée qu'est la simple nature située hors de notre connaissance. Ce manque d'unité de la pensée kantienne qui apparaît lorsqu'on compare le ton des trois *Critiques* qui la constituent, Schelling se donnera pour tâche d'y remédier:

> Je n'ai jamais eu l'intention de copier ce que Kant avait écrit, ni de savoir ce que Kant a proprement voulu avec sa philosophie, mais

---

[167] *K.d.U.*, p. 76-77 ; *C.f.j.*, p. 19-20.
[168] *K.d.U.*, § 10, p. 135 ; *C.f.j.*, § 10, p. 63.

> d'exprimer seulement selon ma compréhension ce qu'il devait vouloir si sa philosophie était censée être cohérente en elle-même.[169]

Cette cohérence de la philosophie kantienne, Schelling la découvre en grande partie dans sa manière bien à lui de lire la *Critique de la faculté de juger*. C'est ce dont témoignent des mots tirés d'un écrit de 1795. Écoutons donc Schelling nous entretenir du travail effectué par Kant:

> Celui qui a lu sa Déduction des catégories et la Critique de la faculté de juger téléologique avec les yeux de l'esprit comme on doit lire tout ce qui provient de lui, constate une profondeur de sens qui paraît presque insondable.[170]

La philosophie kantienne paraît impénétrable, ou «insondable», lorsqu'elle dépasse les limites qu'elle s'est imposées au départ. Elle se montre ainsi lorsqu'elle s'éloigne de la logique des catégories qui devait initialement contribuer à sa cohérence. De la sorte, on peut dire que Schelling va entretenir une relation paradoxale avec la philosophie kantienne. D'un côté, en effet, on voit qu'il est attentif aux écarts que la pensée kantienne prend par rapport à elle-même et on le sent excité par ce que présuppose une telle distanciation. Mais, d'un autre côté, on ne tardera pas à constater que Schelling demeure encore trop près de la logicité kantienne pour arriver à la dépasser adéquatement. C'est pourquoi l'absolu que va approcher la philosophie schellingienne va conserver la même apparence d'«insondabilité» qui émane des incursions que Kant se permet de faire en dehors de sa propre pensée. L'absolu ne va ainsi en définitive que

---

[169]Nous reprenons ici la traduction que nous propose R.-P. Horstmann dans *Les frontières de la raison: recherche sur les objectifs et les motifs de l'idéalisme allemand*, trad. P. Müller révisée par E. Müller et M. Reinhardt, Paris, Vrin, 1998, p. 156-157 ; Pour le texte original, voir, F.W.J Schelling, *Jugendschriften 1793-1798* <désormais cité: *SW. I*>, «Schellings Werke # 1», München, C. H. Bec'sche Verlagsbuchhandlung, 1965, p. 299.

[170]*SW. I*, p. 156 ; R.-P. Horstmann, *Les frontières de la raison: recherche sur les objectifs et les motifs de l'idéalisme allemand*, trad. P. Müller révisée par E. Müller et M. Reinhardt, Paris, Vrin, 1998, p. 156.

se trouver présupposé dans cette philosophie d'inspiration encore trop kantienne. Ce n'est qu'avec Hegel que le kantisme se trouvera adéquatement dépassé, tout en étant conservé. La philosophie hégélienne nous amènera à constater qu'il n'y a à proprement parler rien d'illogique dans le discours philosophique kantien. Elle nous expliquera que ce qui s'y montre comme tel est plutôt la preuve que la logique traditionnelle ne coïncide plus du tout avec la teneur des propos philosophiques modernes. Mais avant d'expliquer la nature du bouleversement que Hegel va faire subir à la pensée, situons-le brièvement à l'intérieur de cette nouvelle trajectoire philosophique qui semble prendre son envol à partir de l'ombre que la troisième *Critique* projette sur l'entièreté de la philosophie de Kant.

C. Hegel et le mouvement de réaction à la pensée postkantienne.

Hegel, lui aussi, fut grandement influencé par ce qui se montre contre toute attente dans la dernière grande *Critique* kantienne. C'est en effet dans cet ouvrage que se révèle pour lui ce qui est le plus important dans le «système» kantien. Un texte d'Iéna nous confirme que notre auteur s'est bel et bien inséré dans cette nouvelle manœuvre philosophique qui tend à s'inspirer de Kant pour dépasser Kant. Lisons-le:

> Il reste à examiner le point le plus intéressant du système kantien, je veux dire ce point en lequel il reconnaît une région, intermédiaire entre la diversité empirique et l'unité absolue abstraite, mais non comme une région pour la connaissance; au contraire, seul le côté de sa manifestation, et non son fondement, c'est-à-dire la raison, est invoqué, reconnu comme pensée, mais toute réalité pour la Connaissance lui est refusée.[171]

Si c'est manifestement de la troisième *Critique* qu'on nous entretient ici, il faut souligner

[171] *Jenaer kritisch.*, p. 338-339 ; *F. et S.*, p. 119. Nous avons corrigé la coquille qui figurait dans la traduction, en changeant «refusé» pour «refusée».

que Hegel semble demeurer très sceptique face à la prétendue «cohérence» de la philosophie de Kant que Schelling veut faire ressortir. De fait, notre auteur nous rappelle qu'«il ne faut pas oublier non plus qu'avec ses postulats Kant s'arrête à l'intérieur de ses limites véridiques et légitimes, que Fichte ne les respecte pas»[172]. Hegel constate que la philosophie kantienne est limitée et qu'elle ne peut pas vraiment s'étendre au-delà de ce qui la constitue sans risquer de ne plus être elle-même. Il faut donc dépasser la manière dont Kant pense si l'on espère atteindre l'Absolu. Hegel, même s'il demeure attentif à l'idée d'une libre manifestation qui s'exhibe dans la *Critique de la faculté de juger*, *Critique* qu'il qualifie d'«instructive et curieuse»[173] (*belehrend und merkwürdig*) dans son *Esthétique*, arrivera à se dégager de la logicité kantienne par l'articulation d'un mode de penser inédit. Moins empressé à se coltiner la réhabilitation de la cohérence du kantisme comme certains autres philosophes allemands, Hegel vise quelque chose de tout à fait nouveau en philosophie. En fait, c'est, nous allons le voir, en rassemblant ses propres recherches en un rigoureux système de pensée que notre auteur va arriver à se distancer de Kant.

D'une manière générale et en vertu de son organisation systématique, la philosophie hégélienne soutiendra que «le vrai est le tout»[174]; que le beau «n'est qu'une modalité déterminée de manifestation extérieure et de présentation (*Dartstellung*) du vrai»[175]; et que la conscience est le tout, ou l'esprit «comme ob-jet (*Gegenstand*) concret»[176]. Ces brèves définitions ne revêtiront leur plein sens qu'à la fin du parcours que nous effectuerons dans la seconde portion de notre thèse. Pour l'instant, prenons simplement la peine de souligner deux éléments

---

[172] *Jenaer kritisch.*, p. 345 ; *F. et S.*, p. 126.
[173] *Ästh. I*, p. 85 ; *Cours I*, p. 81.
[174] *Ph.G.*, p. 15 ; *Ph.E.*, p. 83.
[175] *Ästh. I*, p. 127 ; *Cours I*, trad. modifiée, p. 128.
[176] *W.L. I*, p. 8 ; *S.L. I*, p. 7.

importants qui ressortent de ces dernières.

Premièrement, il est intéressant de constater que Hegel privilégie le terme «*Gegenstand*» et non pas celui d'«*Objekt*» pour souligner le caractère concret de l'Esprit en tant que «conscience». On peut déjà deviner la raison de ce judicieux choix de terme. C'est parce que ce qui est concret pour notre auteur, comme le laissent entendre ses travaux de jeunesse et comme l'expliciteront plus à fond les recherches d'Iéna que nous sommes sur le point d'aborder, doit être considéré comme l'aboutissement d'un processus de médiation impliquant toujours une différenciation. En ce sens, le terme allemand «*Gegenstand*», qui contient l'idée d'un mouvement de «contre-position», adhère beaucoup plus à la manière hégélienne de philosopher que l'abstraction dans laquelle nous plonge le vocable «*Object*». Car, le terme «*Object*», pour sa part, nous suggère plutôt l'idée d'une sèche identité sans différence. Remarquons, deuxièmement, que la beauté envisagée comme «manifestation extérieure du vrai» implique elle aussi une différenciation. Elle implique cependant une différenciation qui, elle, se concentre sur un pôle particulier de la différence, entendons son côté foncièrement «extérieur» et aussi «naturel», puisque Hegel définit ce qui est hors du «vrai total» comme «nature», ou, comme nous le verrons prochainement, en tant qu'«idée absolue, sous la forme de l'altérité»[177]. Cette dernière remarque sur la beauté, qui fait intervenir la nature en tant qu'extériorité, ne devrait pas trop nous dépayser à ce moment particulier de notre enquête. Elle nous plonge en terrain connu, étant donné que nous avons pu constater que les écrits du jeune Hegel envisageaient le beau de la sorte, à savoir comme manifestation de l'esprit sous une «forme sensible». De plus, les textes de jeunesse nous ont aussi mis sur la voie d'un constat de la

---

[177]G.W.F. Hegel, *Philosophische Propädeutik*, «Sämtliche Werke # 3», Stuttgart, Frommann Verlag, 1971, § 96, p. 191 ; G.W.F. Hegel, *Propédeutique philosophique* <désormais cité: *Prop.*>, trad. de Gandillac, Paris, Les Éditions de Minuit, 1963, § 96, p. 188.

supériorité de l'«esprit» sur la «nature». Ces textes nous ont montré que la nature est, à elle seule et contrairement à l'esprit, incapable de présenter adéquatement l'infinité que la philosophie hégélienne associe à la vérité. Mais ce que Hegel n'expliquait précédemment pas suffisamment, c'est le lien qui unit le naturel et le spirituel. Ce lien doit être explicité. Car, une pensée qui vise l'infini doit être en mesure de saisir concrètement l'«unité du divers» qui s'affiche dans la réalité. On voit bien que le principal problème auquel nous confronte l'approche de l'esprit et de la nature chez Hegel, tout comme celle de la vérité, de la beauté, et de la conscience, c'est celui de l'interaction de ces divers éléments au sein de ce qu'on pourrait appeler la relation de la Totalité à ses parties. En effet, l'équation affirmant que le «vrai est le Tout», la beauté une des «formes d'expressions extérieures de ce Tout», et la conscience le «Tout comme ob-jet concret», ne se laisse pas immédiatement comprendre. Les termes qu'elle expose sont pour l'instant abstraits et demandent à être remplis par le contenu qui leur est propre dans l'univers hégélien, notamment par des dates, différents points de vue philosophiques, finalement par les tours et détours d'une pensée qui se cherche encore. C'est pourquoi avant de pousser plus loin notre compréhension de ce que sont «vérité», «beauté», et «conscience» chez Hegel, et de scruter la relation de la nature et de l'esprit qui les fonde, il est préférable d'esquisser un portrait de la théorie philosophique de cet auteur qui fait un bond en avant au cours de sa période dite d'Iéna. Cette vue d'ensemble, indispensable pour approcher l'intelligibilité du *Système* hégélien, se précise par la mise en lumière de la philosophie comme accomplissement de la métaphysique traditionnelle. Elle se dévoile par l'articulation d'une rationalité vivante prise comme un Tout. Ce n'est qu'à partir d'une telle conception que l'importance de l'esthétique se révélera pleinement justifiée dans la philosophie hégélienne. Ainsi, nous pourrons affirmer, en accord avec W. Desmond que nous traduisons ici librement,

que «sans quelque compréhension de la place de l'art dans la pensée de Hegel comme un tout, nous aboutissons inévitablement à une vision sérieusement tronquée de sa philosophie.»[178] Aspirer à la totalité du pensable, à un type de pensée qui s'affiche de lui-même comme un tout, cela s'appelle, depuis Kant, faire de la métaphysique. C'est dans ce mouvement métaphysique que s'engage Hegel en traçant les contours de sa propre pensée dans la lignée des artisans de l'idéalisme allemand. Il l'a fait, en s'aventurant dans le sentier ouvert par les philosophies de Fichte et de Schelling à Iéna.

---

[178]«[...] *without some understanding of art's place in Hegel's thought as a whole, we inevitably end with a seriously truncated picture of his philosophy.*» W. Desmond, *Art and the absolute. A Study of Hegel's Aesthetics*, New-York, Suny Press, 1986, p. vii- viii.

2.1. LES PREMIÈRES ANNÉES DE HEGEL À IÉNA: DANS L'OMBRE DE SCHELLING

Lorsqu'il rejoint son ami Schelling à Iéna en janvier 1801, Hegel n'a encore personnellement rien publié de consistant dans le domaine philosophique. Son copain, lui, qui a fait pression pour que son ancien confrère du *Stift* de Tübingen obtienne un poste à l'Université où il enseigne, a déjà quelques publications[179] à son actif et commence à se faire connaître en tant qu'émule de Fichte, qui, il est amusant de le mentionner, a lui-même favorisé l'embauche de Schelling à Iéna. Si notre auteur n'a pas encore fait miroiter sa pensée scientifique aux yeux du grand public, ce n'est pas tant à défaut d'avoir un point de vue philosophique original qu'en raison du manque de la rigueur qui lui aurait permis de l'exprimer d'une manière satisfaisante. En fait, nous avons vu que Hegel ne s'est que tardivement intéressé à la philosophie pour atteindre l'Absolu. Iéna est sans contredit le lieu où le penseur nous montre qu'il s'est particulièrement mis à jour dans ce domaine. Dès 1795, Schelling demandait à Hegel de lui donner son avis sur son travail philosophique. La réponse de ce dernier parle d'elle-même:

> Tu ne peux attendre de moi des remarques sur ton écrit. Je ne suis sur ce point qu'un apprenti; j'essaye d'étudier les *Fondements* de Fichte.[180]

Tout porte à croire que les études de Hegel «sur ce point» ont porté fruit peu de temps après cette lettre, puisqu'il publiera, en juillet 1801 dans le *Journal critique de philosophie* (*das Kritische Journal der Philosophie*), un article qui compare justement ces deux philosophies. Cet

---

[179]Schelling avait notamment publié *Idées pour une philosophie de la nature* (1797), *Première esquisse d'un système de philosophie de la nature* (1799), *Système de l'idéalisme transcendantal* (1800), *Exposé de mon système* (1801).

[180]*Briefe I*, p. 32 ; *Corr. I*, p. 35.

écrit viendra démentir un préjugé de l'époque, à savoir que la philosophie de Schelling est identique à celle de Fichte. D'un point de vue systématique, l'on peut apparenter le rapport de Schelling à Fichte à l'image de l'élève qui dépasse le maître, tout comme on pourra le faire plus tard avec Hegel en regard de la relation intellectuelle entretenue avec son ami de longue date. Schelling ne devait pas se douter, en favorisant la venue de son copain à Iéna, que ce dernier trouverait des points faibles à sa façon de philosopher et que leur amitié ne s'en remettrait en fin de compte jamais. Ce qu'il ignorait, c'est la teneur des questionnements conservés sur les papiers que Hegel transporte dans ses bagages, de ville en ville, depuis Stuttgart. Nous savons que le nouveau *Privatdotzent* d'Iéna aspire lui-aussi solitairement à trouver l'Absolu, car nous avons déjà abordé quelques-unes de ses études orientées par ce désir. Malgré les apparences, c'est donc armé d'une certaine réflexion personnelle à propos de différents sujets philosophiques que Hegel fait une entrée inaperçue à Iéna. L'on peut se questionner sur les raisons qui ont pu pousser notre auteur à demeurer discret sur sa vision personnelle de l'Absolu au cours des premières années passées dans cette ville. Selon nous, et comme le soutient une récente étude qui fait magistralement ressortir le développement psychologique de notre auteur, le fait que Schelling ait favorisé l'embauche de son ami à l'Université y est pour beaucoup. L'étude mentionnée va même plus loin, en associant cette délicate attention à l'opportunisme de Hegel. Lisons-le:

> La légère préférence, tout dans la nuance, que Hegel accorde à Schelling par rapport à Fichte dans sa *Différence* pouvait certainement aussi découler de considérations relevant de la stratégie scientifique. On ne peut du moins pas les ignorer complètement. Hegel est en train de construire sa carrière universitaire [...]. Nouer des relations et les utiliser opportunément: c'est l'une des forces de Hegel, et ce le sera encore à l'avenir. Fichte s'est retiré, laissant le champ libre à Iéna, et Schelling est proche de lui. Il lui doit son avancement. Hegel, le plus réservé des deux, voit déjà avec plus de clairvoyance que son ami ce qui les sépare, mais il n'a alors aucune raison de mettre en avant ces

différences.[181]

Si nous pouvons supposer que Hegel «voit ce qui le sépare de son ami» dès son arrivée à Iéna, c'est parce que nous savons qu'il a déjà commencé à préciser ses propres conceptions de la beauté, de la vérité, et de la conscience, dans des ébauches personnelles. Ce sont là des thèmes particuliers qui, ceux qui connaissent la philosophie hégélienne le savent, serviront plus tard à articuler une profonde conception de l'Absolu selon un procédé inédit. Attardons-nous maintenant à démêler ce qui distingue l'entreprise hégélienne de celles des autres protagonistes allemands d'Iéna qui tentent de capturer l'entièreté de ce qui est, ou ce qu'on peut appeler l'objet de la métaphysique, dans le discours philosophique.

A) Hegel dans le sillon de la quête allemande de l'Absolu véritable.

Hegel, on ne se lasse pas de le souligner, est un penseur de l'Absolu. Penseur de l'Absolu, au sens bien précis où sa pensée prétend ne rien laisser choir au dehors d'elle-même. Car, est «Absolu», nous le savons par définition, ce qui embrasse véritablement la totalité. «Véritablement», prenons-nous soin de souligner ici, puisque Hegel ne fut pas seul à tenter de présenter philosophiquement la plénitude. Si l'entreprise à laquelle il s'affaire n'est pas neuve, l'on doit, par contre, consentir au fait qu'elle atteint chez lui un sommet: l'Absolu arrive à s'y montrer «absolument». Mais cet aboutissement, notre auteur le doit à ses prédécesseurs idéalistes qui ont débroussaillé le terrain ouvrant la voie vers cet accomplissement. C'est pourquoi, avant d'aborder la nouveauté à laquelle nous convie Hegel en matière d'Absolu, nous allons d'abord faire ressortir le travail effectué par les principaux précurseurs allemands dans

[181] *Hegel und die.*, p. 155-156 ; *Naiss.*, p. 152-153.

ce domaine, tel que l'illustre le premier texte hégélien publié en 1801: *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*.[182]

Apparemment, l'article de Hegel se devait, sans doute en était-il convenu ainsi au départ avec Schelling, de demeurer objectif et se contenter de dégager ce qui différencie les deux auteurs apparaissant dans son titre. Cette entreprise devait naturellement avoir pour but de montrer la supériorité de la philosophie du deuxième des auteurs en cause. Comment Schelling aurait-il pu s'attendre à une mise en lumière, si implicite soit-elle, des points faibles de son système philosophique, par celui-là même qui, il y a peu de temps, se considérait en quelque sorte comme son «apprenti»[183]? Pourtant, dans les faits, même si nous voyons effectivement Hegel défendre les vues philosophiques de son ami sur ses prédécesseurs, l'on doit convenir que son exposé est habité de réflexions et de conceptions personnelles qu'on ne retrouve pas dans la philosophie de Schelling. Ces réflexions, nous le verrons, tendent vers un nouveau mode de pensée qui surpasse tous les autres. Entre autres, on s'aperçoit assez vite que Hegel porte plus d'attention à la «spéculation logique» que ne le fait son copain philosophe. Ce qui nous porte à croire que l'originalité de la pensée hégélienne commence déjà à se forger un chemin dans ce texte qui peut nous apparaître comme un pas en arrière en ce qui concerne notre recherche de la place qu'occupe l'esthétique dans le système de Hegel. Pourtant, c'est à cette progressive émergence de la pensée typiquement hégélienne qu'il nous faut maintenant être attentif, et ce, à même la manière dont Hegel compare les deux grandes philosophies idéalistes exposées dans les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling. Car, c'est précisément à partir de la

---

[182]G.W.F. Hegel, «*Differenz des fichte'schen und schelling'schen Systems der Philosophie*», dans *Jenaer kritischen Schriften* <désormais cité: *Jenaer kritisch.*>, «Gesammelte Werke #4», Hamburg, Felix Meiner, 1968, p. 1-77 ; G.W.F. Hegel, *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling* <désormais cité: *Diff.*>, trad. Gilson, Paris, Vrin, 1986.

[183]Voir à cet effet l'extrait de la lettre de Hegel à Schelling présenté dans la note 180 de notre thèse.

maturation de la pensée hégélienne à Iéna que l'esthétique trouve la place et le rôle qui lui seront accordés dans les *Cours* de philosophie de l'art que notre auteur dispensera plus tard à Berlin. Commençons donc, afin de nous introduire au point de vue philosophique inédit qui va permettre à Hegel de circonscrire le champs d'action de l'esthétique au sein de sa philosophie, par exposer l'enjeu de son premier article. Ensuite, nous pourrons nous concentrer sur la conception originale de l'Absolu qui s'y figure contre toute attente.

La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling, publié sans nom d'auteur mais indubitablement rédigé par Hegel, est une critique de la *Doctrine de la science* de Fichte selon le point de vue qu'offre le *Système de l'idéalisme transcendantal* de Schelling. Pour résumer l'affaire, l'on peut dire que la question à laquelle veut répondre cet écrit est la suivante: quelle philosophie, il nous faut bien entendu ici choisir entre celles de Fichte et de Schelling, est la plus apte à présenter ce qu'on appelle l'Absolu? C'est bien ce questionnement sur l'Absolu qui sert de point d'appui au texte et qui permet de départager les deux systèmes philosophiques comparés. Strictement parlant, répétons-le à nouveau, l'Absolu ne doit rien laisser séjourner en dehors de lui, sinon il perd, par définition, son identité. Dans l'article de notre auteur, la problématique de l'Absolu est décrite en ces termes:

> L'Absolu doit être réfléchi, posé; mais de cette manière on ne le pose pas, on l'abroge (*aufgehoben*), car en le posant on l'a limité. La médiation de cette contradiction, c'est la réflexion philosophique.[184]

---

[184]*Jenaer kritisch.*, p. 16 ; *Diff.*, p. 113. Notons qu'ici Hegel emploie le verbe allemand «*aufheben*» au sens d'une simple disparition, comme le fait d'ailleurs Fichte dans sa propre philosophie, et non au sens de l'unité tripartite des verbes «*nier-conserver-dépasser*» comme le fera la philosophie hégélienne achevée. Dans notre thèse, nous traduirons le verbe «*aufheben*» à la manière de Derrida par le vocable «relever»: «au sens où l'on peut être *à la fois* élevé et relevé de ses fonctions, remplacé dans une sorte de promotion par ce qui succède et prend la *relève*», voir J. Derrida. *Le puits et la pyramide*, dans J. Hyppolite, *Hegel et la pensée moderne*, Paris, P.U.F., 1970, p. 53. Le jeune Hegel n'attribue pas encore ce triple sens à ce verbe. Tout se passe comme s'il soutenait alors qu'en tentant de cerner l'Absolu, on le relève de sa fonction plénière en l'empêchant finalement d'être lui-même en tant qu'instance dans laquelle se réfléchit tout ce qui est. Les prochaines recherches du penseur vont s'attarder à montrer comment on peut penser l'Absolu sans en trahir la signification, tout en envisageant le verbe «*aufheben*» selon l'unité de ses trois significations.

On comprendra, à la lumière de cet extrait, que le principal problème auquel se trouve confrontée la philosophie qui tente de s'emparer de l'Absolu, c'est celui qui provient d'une réflexion qui prend les devants sur l'Absolu en le «posant», c'est-à-dire en limitant ce qui selon son essence devrait demeurer illimité. Or, selon Hegel, le système philosophique de Fichte nous fournit l'exemple d'une articulation conceptuelle du monde où l'Absolu est en quelque sorte amené à se fuir lui-même, à s'«abroger» ou s'«anéantir», tandis que la même articulation, du côté de Schelling, toujours selon le penseur, en est une où ce dernier demeure auprès de soi. Il est temps de nous attarder à la façon dont notre auteur explique cette principale différence entre les deux points de vue philosophiques, en commençant, comme le fait d'ailleurs son article, par élucider la teneur de la philosophie fichtéenne en matière d'Absolu.

Fichte, émule de Kant, les spécialistes de la philosophie allemande ne manquent pas de nous le rappeler, est un autre de ces cas typiques où l'élève vient à dépasser son maître. Fortement marqué par l'enseignement livresque du penseur de Königsberg, ce premier représentant de l'idéalisme allemand devient en fait «plus kantien que Kant lui-même». Décelant que la révolution copernicienne de la pensée n'avait pas été complètement effectuée par la *Critique de la raison pure*, en ce que la connaissance continue toujours dans cette doctrine à tourner autour d'un objet, à savoir autour d'une «chose-en-soi», Fichte se donne pour tâche de remédier à cette situation. L'un des points marquants de la philosophie fichtéenne est de convenir que l'«agir» est la racine du connaître. Ce qui équivaut, en bout de ligne, à relire la première *Critique* kantienne à la lumière de la deuxième. Par cette manière d'aborder le monde, c'est l'idée même d'une «chose-en-soi» qui disparaît. Car, reconnaître que l'objet singulier que nous avons devant les yeux est le produit de notre action intellectuelle rend inutile la présupposition d'un objet inconditionné et inaccessible qui précéderait la connaissance que nous

en avons. Kant n'acceptera jamais la transformation que Fichte fait subir à sa philosophie. Selon cette nouvelle façon de concevoir la connaissance, l'objet c'est le «Je», puisque l'objectivité n'est que le fruit d'un travail de ma pensée. Ainsi, l'esprit, mais non la lettre, de la philosophie de Kant est sauf, et le système philosophique de Fichte peut s'en réclamer sans contredire le précepte kantien selon lequel «nous ne connaissons a priori des choses que ce que nous y mettons nous mêmes.»[185] En accomplissant de la sorte la révolution intellectuelle amorcée par Kant, en éliminant purement et simplement le spectre de la «chose-en-soi» qui minait la réussite de l'acte révolutionnaire kantien, Fichte ouvrait à nouveau la possibilité que l'humanité puisse parler de l'Absolu sans pour autant être condamnée à sortir du domaine où brille le savoir. C'est bien dans le sens d'une libération de la pensée que le système fichtéen est abordé dans l'article de Hegel. Nous ne pouvons manquer de le constater lorsque ce dernier résume la philosophie de Fichte de la sorte:

> Le *système de Fichte* se fonde sur l'intuition intellectuelle, la pensée pure de soi-même, la conscience de soi pure, le Je = Je (*Ich = Ich*), je suis; l'Absolu est sujet-objet; le Je (*Ich*) est cette identité du sujet et de l'objet.[186]

La réapparition de l'absolu à partir des présupposés que cachait la philosophie kantienne dans son ensemble est une des caractéristiques propres aux débuts de l'idéalisme allemand.

---

[185] *K.r.V.*, p. 26 ; *C.r.p.*, 19.

[186] *Jenaer kritisch.*, p. 34 ; *Diff.*, trad. modifiée, p. 135. L'auteur écrit «*Ich = Ich*», donc textuellement «Je = Je», et non «*Mich = Mich*», «Moi = Moi», tout comme on parle du «Je» et non du «Moi» à la fin de l'extrait cité. Désormais, nous nous en tiendrons à cette traduction. Malgré la fait que plusieurs traducteurs des œuvres de Fichte transposent «*Ich = Ich*» par «Moi = Moi», nous préférons la traduction textuelle «Je = Je» en raison du contexte particulier à partir duquel Fichte emploie cette lexie et de la façon dont Hegel l'exploitera dans sa propre philosophie. En effet, principalement bâtie à partir du «Je transcendantal» qui fait figure de fondement à la «pensée» kantienne, entendons le «Je pense» (*Ich denke*) qui, selon Kant, «doit pouvoir accompagner toutes mes représentations» (*K.r.V.*, § 16, p. 136 ; *C.r.p.*, § 16, p. 110), nous croyons qu'il s'agit davantage ici d'un «Je» que d'un «Moi» dans le système fichtéen. Il est aussi intéressant de souligner que, des trois traducteurs de la *Phénoménologie* de Hegel en langue française, à savoir J. Hyppolite, J.-P. Lefebvre, et le tandem Labarrière/Jarczyk, seul le premier favorise le «Moi = Moi» pour rendre la locution allemande «*Ich = Ich*».

Hegel le souligne bien, comme nous venons de le lire, en précisant que chez Fichte l'absolu se présente finalement sous la forme du «Je» qui se prend lui-même pour «objet». L'auteur poursuit son exposé en nous renseignant, un peu plus loin, sur l'origine d'une telle détermination de l'Absolu:

> Le philosophe acquiert cette conscience de soi pure quand, dans sa pensée, il s'abstrait de tout élément étranger au Je (*Ich*) et ne retient que la relation du sujet et de l'objet.[187]

Ici, on pourrait croire que Hegel ne fait que réitérer en d'autres mots l'idée précédemment évoquée, à savoir que chez Fichte l'absolu est conçu comme l'unité du sujet et de l'objet intuitionnée dans le «Je», ou comme «sujet-objet subjectif». Le passage va pourtant un peu plus loin. Il nous ouvre à quelque chose qui deviendra une idée force chez Hegel. En effet, il nous invite à convenir que s'en tenir à l'abstraction, c'est-à-dire s'«opposer à ce qui est concret», c'est en même temps se «soustraire à la totalité». On peut dire que le terme «abstrait», en ce qui concerne l'Absolu, joint les deux sens que peut revêtir le terme français «abstraction».[188] À la lumière de cette précision, c'est le cœur de la différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling que nous touchons. Hegel veut manifestement nous faire comprendre qu'il y a quelque chose dans la philosophie fichtéenne qui nous soustrait à l'Absolu. Cette «soustraction» de la totalité est soulevée dans le but de nous montrer comment la philosophie schellingienne vient remédier à ce vice de procédure. C'est ce point de vue qui permet de montrer la supériorité du système de Schelling sur celui de Fichte et c'est cette même

---

[187]*«Dem Philosophen entsteht dieß reine Selbstbewußtseyn dadurch, daß er in seinem Denken von allem fremdartigen abstrahirt, was nicht Ich ist, und nur die Beziehung des Subjekts und Objekts festhält». Jenaer Kritisch.*, p. 35 ; *Diff.*, trad modifiée, p. 135.

[188]Pour une fois que la langue française nous parle vraiment, écoutons-la. L'Allemand est certes une langue plus propice à la spéculation philosophique, mais nous devons reconnaître que le mot français «abstraction», en conciliant à la fois le sens d'une «opposition» au concret et celui d'un «isolement», est empreint d'une spéculativité semblable à certains termes allemands.

vision philosophique qui aidera Hegel à étayer la primauté de son propre système sur celui qu'il défend dans son article. Mais avant de nous attarder à l'innovation de la pensée hégélienne qu'on peut percevoir dans cet article, il est grand temps d'expliquer clairement en quoi la philosophie fichtéenne se soustrait de l'Absolu afin de pouvoir comprendre pourquoi celle de Schelling lui est supérieure.

Dans ses grandes lignes, la philosophie de Fichte, parce qu'elle s'en réclame initialement, souffre des mêmes problèmes qu'on peut attribuer à la philosophie de Kant. Ainsi, même si Fichte a réussi à saisir le principe que cachait le kantisme, en percevant une certaine forme de disparition de la «chose-en-soi» sous le couvert d'une intuition pure du «Je», il semble qu'il n'ait pas véritablement réussi à dépasser la philosophie dont il s'inspire. Hegel a très vite compris l'impasse de la philosophie de Fichte en ce sens. Pour simplifier le problème, on peut affirmer que, si tout ce qui existe dans l'univers est entièrement créé par la subjectivité humaine, même la matière, alors on peut dire que l'interprétation de la philosophie kantienne à laquelle s'adonne Fichte atteint véritablement l'Absolu. Par contre, il nous faut admettre que les choses qui peuplent le monde que nous connaissons ne se laissent pas empocher de la sorte, et que Fichte, tout comme Kant avant lui, n'arrive pas à intégrer la présence de la nature matérielle d'une manière satisfaisante dans son système de pensée. Hegel le soulève clairement dans un passage qui peut autant s'appliquer à décrire la philosophie kantienne que celle de son émule:

> Si la nature n'est que matière et non sujet-objet (*Subjekt-Objekt*), elle ne permet aucune construction scientifique, où l'auteur et l'objet de la connaissance doivent ne faire qu'un.[189]

Les kantiens conçoivent certes la nature comme un «sujet-objet», mais sans jamais

---

[189] *Jenaer kritisch.*, p. 70 ; *Diff.*, p. 175.

pourtant outrepasser la borne de la subjectivité. Ils associent cette conception de la nature à une représentation issue des règles que l'entendement humain ne peut s'empêcher de projeter sur l'objet qui concerne son savoir. Malgré les considérations de la nature auxquelles peut nous mener le discours de Kant et de Fichte, l'entreprise qui mène à l'Absolu demeure vaine en se basant sur eux. Hegel porte un jugement sévère sur la représentation kantienne de la nature. Pour lui, selon l'esprit même de la philosophie kantienne, la nature ne peut acquérir chez Fichte aucune détermination substantielle:

> Cette manière *humaine* d'envisager les choses n'est censée donner aucun renseignement sur la réalité de la nature. Elle reste donc tout à fait subjective et la nature reste quelque chose de purement objectif, de simplement pensé.»[190]

Ce qu'on reproche finalement à la manière fichtéenne de philosopher, c'est de perpétuer l'idée kantienne d'un abîme infranchissable entre le sujet absolu, l'esprit, et l'objet absolu, la nature. La difficulté de la philosophie de Fichte provient en grande partie du fait que ce dernier déduit la nature à partir de la conscience, à partir du «Je = Je» qui intervient dans toute connaissance sans néanmoins se mêler au monde concret. Il intègre finalement la nature dans son système d'une façon extérieure, puisque l'identité subjective érigée en absolu exige de s'abstraire de ce qui est extérieur à la pensée, donc de se soustraire à l'objectivité de la nature et de la matière. Hegel ramasse le manque d'harmonie avec lequel se débattent, chez Fichte, l'unité de la nature, le «Je objectif», et l'unité de l'esprit humain, le «Je subjectif», de la façon suivante:

> [...] une telle synthèse n'établit pas également le Je objectif et le [Je] subjectif; le subjectif est Je, l'objectif Je + non-Je. Ainsi l'identité originelle n'apparaît pas: la conscience pure Je = Je et l'empirique Je

[190] *Jenaer kritisch.*, p. 69 ; *Diff.*, p. 174.

> = Je + non-Je, avec sa construction multiforme, restent opposées entre elles.[191]

Cet extrait peut, au premier abord, nous paraître nébuleux. À le regarder de près, l'on conviendra que son auteur veut simplement nous faire comprendre que la subjectivité qui se prend elle-même pour objet dans la philosophie de Fichte ne trouve pas son pendant logique dans sa conception de l'objectivité. Conformément à la «logique fichtéenne», et surtout en vertu de son désir d'atteindre l'Absolu, un objet «qui se prend pour sujet» devrait s'opposer au sujet «qui se prend comme objet». Mais Fichte, tout comme Kant avant lui, ne reconnaît pas clairement de vérité à la pure objectivité, ou à l'objet lui-même. C'est ce qui les empêche d'atteindre un Absolu dont rien ne se retranche, entendons dans le cas qui nous intéresse, la «matière brute» que nous venons à percevoir dans le monde comme une nature organisée. Voilà la principale embûche que Hegel décèle dans la philosophie de Fichte et c'est précisément à partir de cette dernière qu'il soutient le bien-fondé de la philosophie de Schelling dans son article. Au dire de notre auteur, le système de pensée de son vieil ami répond à un besoin précis: celui d'ériger «une philosophie qui sache apaiser la nature maltraitée par les systèmes de Kant et de Fichte et poser la Raison même en accord avec elle».[192] Schelling, comme nous allons maintenant être à même de le constater, exauce en grande partie ce souhait.

L'équation qui exprime l'entièreté du réel dans le système schellingien est assez facile à déchiffrer. Dans son écrit sur *La différence*, Hegel la résume laconiquement en soutenant que l'Absolu y est «identité de l'identité et de la non-identité»[193] (*Identität der Identität und der*

---

[191]*«In dieser Synthese aber ist das objektive Ich nich gleich dem subjektiven; das subjektive ist Ich; das objektive, Ich + Nicht-Ich. Es stellt sich ihr nicht die ursprüngliche Identität dar; das reine Bewußtseyn Ich = Ich, und das empirische Ich = Ich + Nicht-Ich mit allen Formen, worin sich dieses konstruirt, bleiben sich entgegengesetzt.» Jenaer kritisch.*, p. 38 ; *Diff.*, trad. modifiée. p. 139-140.

[192]*Jenaer kritisch.*, p. 8 ; *Diff.*, p. 104.

[193]*Jenaer kritisch.*, p. 64 ; *Diff.*, p. 168.

Nichtidentität). Nous possédons les éléments nécessaires pour bien comprendre cette formule. On les retrouve dans ce que nous avons précédemment dit à propos des difficultés que rencontre la philosophie fichtéenne en voulant atteindre la plénitude. Il faut d'abord reconnaître que la philosophie de Fichte n'est pas totalement erronée en ce qui concerne la conception de l'Absolu. En son principe, elle demeure tout à fait valable. Elle convient clairement du fait que l'Absolu doit être constitué par l'unité du sujet et de l'objet. Là où le bât blesse, nous avons eu l'occasion de nous en rendre compte, c'est lorsqu'on veut en faire un système, c'est-à-dire lorsqu'on veut lui faire embrasser la totalité de ce qui est et qu'on constate que la nature matérielle est rébarbative à cette entreprise. Si les prémisses de la philosophie de Fichte en ce qui concerne l'Absolu sont bonnes, si l'Absolu doit définitivement être déterminé par une identité de la subjectivité et de l'objectivité, comme elle est développée au niveau du sujet pensant chez celui qui porte encore le flambeau du kantisme, alors la façon de contrer le problème de la nature peut maintenant voir le jour. Pour pallier la carence de systématicité chez Fichte, il suffit de postuler l'«unité du sujet et de l'objet» dans la «nature» comme on la postule dans le «sujet conscient de lui-même». La définition de l'Absolu l'exige et c'est justement ce que fait Schelling. Notre auteur nous le rapporte de la façon suivante:

> Dans le système de Fichte l'identité ne se constitue qu'en un sujet-objet subjectif; pour le compléter, il faut un sujet-objet objectif; alors l'Absolu s'exprime en chacun des deux; il ne se retrouve totalement qu'en l'un et l'autre à la fois, lorsqu'il accomplit la synthèse suprême qui les anéantit tous deux comme termes opposés, lorsque point d'indifférence absolu (*absoluter Indifferenzpunkt*) de l'un et de l'autre, il les inclut en lui, les engendre tous les deux et, à partir d'eux, s'engendre lui-même.[194]

[194] *Jenaer kritisch.*, p. 63 ; *Diff.*, p. 167.

Cet extrait préconise l'union de l'identité que forme le «Je = Je» avec celle du «non-Je = non-Je» pour atteindre effectivement ce qu'on appelle l'Absolu. Le passage est clair sur le fait que l'Absolu ne se montre qu'à partir de l'unité de la nature et de l'esprit. Nous comprendrons que la véritable innovation du système schellingien se trouve dans l'union d'une philosophie de la nature avec la subjectivité absolue fichtéenne, ou, pour employer les mots choisis par Hegel dans son article, par la reconnaissance qu'une «unité immanente appartient à la nature, tout comme une réalité immanente à l'intelligence.»[195] On peut se demander, si la subjectivité absolue et l'objectivité absolue constituent ensemble l'Absolu, qu'est-ce qui permet leur rencontre? Autrement dit, on peut se demander comment l'esprit et la nature trouvent leur unité dans le système schellingien? La longue citation qui ouvre le présent paragraphe nous indique l'élément de réponse. Elle soulève que l'esprit et la nature expriment le «point d'indifférence» (*der Indifferenzpunkt*) qui caractérise la totalité aux yeux de Schelling. L'Absolu, pour lui, se résout indéniablement à l'«indifférenciation». De cette totale équanimité, Schelling fait émerger deux sciences dont l'union nécessaire exprime l'Absolu: la philosophie transcendantale et la philosophie de la nature. Lorsqu'il n'y a aucune différence, lorsque le tout est identique à lui-même, on ne peut alors rien distinguer. Dans cette sereine égalité, nous dira poétiquement Hegel, l'«Absolu est la nuit»[196] (*das Absolute ist die Nacht*). Cette constatation est primordiale pour saisir, comme nous avons l'intention de le faire, la différence entre la pensée de Schelling et celle de Hegel au niveau du mode d'expression de l'Absolu. Car, nous allons voir que, si c'est à partir de la nuit que Schelling célèbre l'unité du monde en 1800, il en va tout autrement chez Hegel. Pour lui, à cette époque, la pénombre semble l'emporter sur l'absolue noirceur qui

---

[195] *Jenaer kritisch.*, p. 71 ; *Diff.*, p. 177.
[196] *Jenaer kritisch.*, p. 16 ; *Diff.*, p. 112.

fascine son ami. Même si cette discordance ne deviendra manifeste qu'en 1807, avec la publication de la *Phénoménologie de l'Esprit* qui affirme que prendre l'Absolu pour «la nuit où (...) toutes les vaches sont noires [—] est la naïveté du vide en [la] connaissance»[197], on la perçoit déjà dans le premier article de Hegel. Elle se dégage, selon nous, surtout dans les premiers chapitres, où, avant d'aborder les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling, notre auteur fait une mise au point sur la philosophie en général avec des termes qui sont étrangers à la philosophie de son ami. Une récente étude sur Hegel et Schelling nous interdit, par contre, de céder à une telle interprétation:

> Il est tentant ici de céder au mouvement rétrospectif du vrai et de projeter sur la "lumière incolore" de la *Différence* l'ombre de "la nuit, où, comme on dit, toutes les vaches sont noires", selon la fameuse formule de la Préface à la *Phénoménologie de l'esprit*. Même si les deux textes sont ici étonnamment proches dans la dénonciation de "ce savoir Un — que dans l'absolu tout est identique — [opposé] à la connaissance distinguante et accomplie, ou en quête et demande de cet accomplissement", il nous paraît néanmoins que cette dénonciation ne possède pas *encore* en 1801, dans la *Différence*, le sens d'une attaque contre Schelling, mais plutôt celui d'une mise en garde, d'un avertissement.[198]

Malheureusement, ce commentateur n'a pas tenu compte des écrits hégéliens antérieurs à *La différence* qui font intervenir une conception de l'Absolu «comme devenir» pour étayer ses propos. S'il la référence de Hegel à la «nuit» est une mise en garde, ce ne peut être qu'une mise en garde voilée qui vise à protéger Schelling contre lui-même, et ce, sans l'empêcher d'honorer «les mérites véridiques de *Schelling* à l'égard de la philosophie» comme le soulève la note 2 (p. 122) de l'ouvrage que nous venons de citer. Pour l'instant, contentons-nous de mettre au clair pourquoi nous pensons que la vision hégélienne de l'Absolu était différente de

---

[197]*Ph.G.*, p. 13 ; *Ph.E.*, p. 80. Les « ( )» sont nôtres, les «[ ]» du traducteur.

[198]F. Fischbach, *Du commencement en philosophie — Étude sur Hegel et Schelling*, Paris, Vrin, 1999, p. 121-122.

celle de Schelling lorsque notre auteur est arrivé à Iéna. Pour ce faire, nous n'avons qu'à nous remémorer les textes de jeunesse qui nous entretenaient de la plénitude en termes de «pure vie».

C'était d'abord, il est vrai, dans le sens de la «nuit schellingienne» que Hegel nous parlait de l'Absolu dans sa jeunesse. Il le faisait, en évacuant initialement toute différence de sa définition. Mais, ensuite, nous avons vu Hegel entrevoir l'Absolu dans l'optique d'un devenir en le confondant philosophiquement avec ce «Dieu» que le christianisme associe à la «pure vie». Par cette association, en unissant sa compréhension de Dieu à celle du devenir historique et philosophique, Hegel se mettait déjà à distance de celui qui considère l'Absolu comme un point de départ qui se scinderait en deux sciences particulières irréductibles. Loin de considérer la plénitude comme un simple «début», ou un point de départ, Hegel nous invite très tôt à l'envisager aussi comme une «fin». Relisons un extrait de texte daté de Francfort que nous avons déjà parcouru pour montrer que Hegel commençait à s'ouvrir à l'idée de la possibilité de connaître l'absoluité divine. Nous verrons, maintenant, qu'il témoigne d'une flagrante distanciation par rapport au point de vue schellingien sur l'Absolu présenté dans le premier article de notre auteur:

> L'accomplissement de la foi, le retour à la divinité dont l'homme est né, achève le cycle de son développement. Tout vit dans la divinité, tous les vivants sont ses enfants, mais l'enfant porte en lui l'union, le lien, l'accord avec l'harmonie totale intacts, mais non développés; il commence par la foi en des Dieux extérieurs à lui, par la crainte, jusqu'à ce que, agissant et opérant toujours plus de nouvelles scissions, il retourne pourtant, à travers des réconciliations, à l'union originelle, mais développée désormais, produite par elle-même, sentie, et il connaît la divinité, c'est-à-dire que l'esprit de Dieu (*der Geist Gottes*) est en lui; il sort de ses limitations, il supprime la modification et il rétablit le Tout.[199]

[199]*Nohl.*, p. 318 ; *E.C.D.*, trad. modifiée, p. 96. Voir la note 142 de notre thèse.

Ce qui doit attirer notre attention dans ce passage, c'est l'idée selon laquelle l'homme peut atteindre, «par l'accomplissement de la foi», non pas la «simple unité originelle», entendons le point de départ de tout ce qui est, mais bien une «union originelle développée» qui est autant début que fin du savoir. Hegel savait pertinemment, avant même d'arriver à Iéna, que la «pure vie sans différence» était une abstraction vide. Il comprenait déjà que seule une vision de l'Absolu où ce dernier effectue un «retour à lui-même» peut supporter toutes les facettes de la réalité. C'est en ce sens que notre auteur parle, dans son texte de Francfort, d'un «retour à la divinité dont l'homme est né», et c'est armé de cette conception particulière de la totalité qu'il devient professeur d'université. Hegel s'installe donc à Iéna sans que Schelling ait vraiment conscience de la divergence philosophique cachée tout au fond de ses archives personnelles que le grand public ne consultera qu'après sa mort. Cela étant dit, il est temps d'éclairer de quelle manière les propres conceptions de Hegel arrivent à se forger un chemin vers le public à même l'article où il défend une philosophie qui, manifestement, ne comble pas tout à fait ses aspirations conceptuelles.

B) L'émergence voilée d'un «point de vue absolu» typiquement hégélien.

C'est en grande partie dans les premiers chapitres de son article sur *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling* que Hegel laisse transparaître sa propre vision de l'absoluité du monde. On prend note assez facilement des idées de notre auteur au début de son article. Plus particulièrement, par l'éclaircissement de ce qui différencie concrètement, c'est-à-dire en regard de leur rapport à l'Absolu, l'«entendement» (*der Verstand*) et la «raison» (*die Vernunft*). Cet éclaircissement, soit dit en passant, semble lui aussi indéniablement inspiré des recherches juvéniles qui faisaient parfois intervenir l'idée de la

possible unité des deux facultés qu'il met en cause. Lisons, pour débuter cette étape de notre enquête, un extrait de l'article où Hegel manifeste sa propre conception de l'absolu:

> Dépasser ces oppositions consolidées, voilà ce qui, seul intéresse la Raison. Cet intérêt ne signifie pas qu'elle se pose contre l'opposition et la limitation en général; car la division en deux nécessaire est un facteur de la vie, qui se forme par une opposition éternelle, et la vie suprême ne connaît de totalité que restaurée à partir de la séparation suprême. Bien plutôt la Raison s'oppose à l'absolue fixation de la division en deux par l'entendement, surtout si les termes absolument opposés sont eux-mêmes issus de la raison.[200]

Outre la notion d'une «vie suprême» illustrant une «totalité restaurée», donc de l'Absolu déterminé autant comme un «point de départ» que comme un «point d'arrivée», ces paroles nous invitent à constater que l'entendement ne vit que là où il y a scission, ou «limitation», et que la raison, quant à elle, ne se montre que là où règne l'unité. Or, notre auteur, sans doute pour nous prouver que la philosophie de Schelling n'est pas une simple philosophie d'entendement où ce n'est que la division qui se montre, car elle peut en avoir l'apparence en incluant une philosophie transcendantale d'un côté et une philosophie de la nature de l'autre, affirme ce qui suit:

> Si l'entendement (*der Verstand*) fixe ces termes opposés, le fini et l'infini, pour que les deux cœxistent dans l'opposition mutuelle, il se détruit lui-même, car l'opposition du fini et de l'infini signifie qu'en posant l'un on abroge l'autre. En reconnaissant ce fait, la raison (*die Vernunft*) abroge l'entendement même [...].[201]

On saisit ici toute la force d'une pensée qui nous explique que c'est l'«entendement lui-même» qui est finalement voué à se transformer en raison. Cette transformation survient lorsque le philosophe perçoit deux champs de connaissance du réel, à savoir l'infinité transcendantale

---

[200] *Jenaer kritisch.*, p. 13-14 ; *Diff.*, p. 110.
[201] *Jenaer kritisch.*, p. 17 ; *Diff.*, p. 114.

et la finitude de la nature, tout en reconnaissant que l'une n'est rien sans l'autre en ce qui concerne l'Absolu. Pour l'instant, nous n'irons pas plus loin au sujet de la distinction entre entendement et raison chez Hegel. Nous la reprendrons lorsque nous aborderons la logique hégélienne qui culmine dans le concept d'Esprit (*der Geist*) envisagé comme le seul élément qui arrive vraiment à faire ressortir l'unité du réel à partir de l'entendement et de la raison. L'on convient aisément que la nature de la relation que Hegel développe entre entendement et raison dans son article, entendons le fait que le premier devienne la deuxième, dévoile une aspiration typiquement hégélienne: celle de comprendre le monde «de l'intérieur», ou celle de se placer au niveau de l'«essence interne»[202] (*innere Wesen*) de la philosophie. Cette façon particulière de considérer le monde «du dedans», et non «du dehors», anime notre auteur depuis longtemps. Nous la retrouvions à travers la conception de la réalité comme «lien filial» où on reconnaissait l'unité à même l'apparente différence qu'on peut percevoir entre Dieu et son fils Jésus. À Iéna, l'image plutôt mystique de la relation d'amour qui unit «Dieu le père à son fils», image qui fascinait le jeune Hegel et à partir de laquelle il se donnait pour tâche de «penser la pure vie», se butte à présent au lourd langage de la philosophie traditionnelle. Mais c'est encore cet «amour filial divin» que notre auteur veut retrouver dans les concepts que renferme la plus haute forme de philosophie de son temps, à savoir la philosophie de Schelling. C'est cette quête qui viendra manifestement séparer les deux hommes. Contrairement à ce qu'il faisait auparavant, Hegel ne se contente plus de saisir l'unité dans la différence. Il veut désormais discerner, en même temps, le différent dans l'unité elle-même. Saisir l'unité des oppositions, n'est-ce pas là le vœu le plus cher de la pensée romantique? Malgré qu'on puisse répondre affirmativement à cette question, nous allons voir que des deux professeurs d'Iéna qui s'intéressent à l'expression

---

[202] *Jenaer kritisch.*, p. 10 ; *Diff.*, trad. modifiée, p. 106.

de l'Absolu, il n'y en a qu'un seul qui pourra être rangé sous la rubrique du romantisme. L'autre, pour sa part, accouchera d'un nouveau mode de pensée.

Le romantisme n'est pas seulement caractérisé par la découverte de l'identité à même les différences qu'on retrouve dans le monde, mais bien par le caractère immédiat que peut revêtir cette unité. Pour notre auteur, «immédiat» est synonyme de «naturel» et la nature est subordonnée à l'Esprit, même si ces deux instances se mêlent dans l'expression dialectique et spéculative du monde. C'est précisément à cause de la confusion qui se dégage du romantisme philosophique que Hegel s'éloigne de la philosophie de Schelling. Car, s'il est vrai que les philosophies de la nature et de l'esprit n'expriment l'Absolu que lorsqu'elles sont pensées ensemble, l'on doit reconnaître que la philosophie schellingienne favorise encore l'un des pôles de ce qui doit se penser d'un même élan, à savoir celui de la nature. Nous pouvons démasquer cette faille en considérant de plus près la manière dont le compagnon de Hegel détermine la totalité comme «indifférence», c'est-à-dire comme ce qui est initialement dépourvu de différence. «Initialement», soulignons-nous, puisque ce genre de totalité ne peut être considéré qu'en tant que point de départ de tout savoir conscient, puisqu'aussitôt que la conscience entre en jeu, donc dès qu'on s'affaire à expliquer le monde, soit du côté de la nature ou soit du côté de l'esprit, la différence apparaît et l'Absolu, lui, disparaît. C'est donc, du coup, considérer chaque chose dont on a conscience comme un être différent de l'Absolu, étant donné que ce dernier est clairement associé à un «point d'indifférence» par Schelling. Même si Hegel, inspiré par la philosophie de son ami, affirme que l'Absolu construit dans la conscience «doit être à la fois conscient et inconscient»[203] (*als bewußtes und bewußtloses zugleich, seyn muß*), l'on doit se rendre à l'évidence que Schelling ne peut maintenir cette exigence en qualifiant l'absolu

[203]*Jenaer kritisch.*, p. 16 ; *Diff.*, p. 113.

d'«indifférence». Ce faisant, il n'associe finalement la plénitude qu'à l'«inconscience». Formellement, la philosophie schellingienne avait bel et bien trouvé l'équation par laquelle se divulgue l'Absolu dans la réalité. Hegel l'exprime dans son article, «l'Absolu est l'identité de l'identité et de la non-identité»[204], en ne manquant pas d'ajouter «qu'opposé (*Entgegensetzen*) et ne faire qu'un (*Einsseyn*) cœxistent en lui.»[205] C'est dans ce dernier ajout que se cachent les germes de la future renommée philosophique de Hegel. Après que les exigences formelles de l'exposition de l'Absolu eurent été déduites par ses pairs, il ne lui restait qu'à exprimer l'Absolu en tentant d'élucider cette cœxistence de l'unité et de la séparation qui doit nécessairement l'animer pour qu'il puisse rayonner de nouveau dans la réalité. La plénitude ne doit plus être seulement décrite sous la figure d'une nature absolue d'où tout provient et qui est tragiquement destinée à se perdre lorsque l'homme prend conscience du monde dans lequel il vit. En regard de ces considérations, on n'aurait pas tort de réduire l'absolu schellingien à une pure possibilité abstraite de tout contenu concret. Schelling s'en était-il lui-même rendu compte? On peut le supposer, car il existe une autre voie dans sa philosophie qui semble exhausser l'obligation de revoir l'Absolu dans la réalité. Nous allons maintenant l'expliquer et montrer pourquoi nous croyons que Hegel n'a pu y souscrire.

Ceux qui connaissent la philosophie de Schelling savent que l'art y est présenté comme une instance par laquelle on peut dire que l'absolu arrive de nouveau à rayonner réellement. Nous retrouvons cette prétention artistique dans le *Système de l'idéalisme transcendantal*, qui, répétons-le, est le principal ouvrage à partir duquel Hegel défend l'idée de la supériorité de la philosophie de son ami sur celle de Fichte. On ne sera donc pas surpris de constater que notre

---

[204]*Jenaer kritisch.*, p. 64 ; *Diff.*, p. 168.
[205]*Jenaer kritisch.*, p. 64 ; *Diff.*, p. 168.

auteur aborde lui aussi la question de cette prétention artistique dans son texte, puisque cette dernière nous révèle, dans la perspective ouverte par la philosophie défendue, la plus haute forme d'expression de l'absolu qui nous soit encore concrètement accessible. Les derniers chapitres de l'ouvrage schellingien consacré à l'idéalisme transcendandal ne laissent planer aucun doute sur la victoire de l'art sur la philosophie en ce qui concerne la présentation de l'absolu. On y affirme que c'est bien l'«art seul (*die Kunst allein*) qui peut parvenir à rendre objectif, avec une validité universelle, ce que la philosophie ne peut présenter que subjectivement»[206]. Ce qui peut nous surprendre à la lecture de l'article de Hegel, c'est de constater qu'il nous parle d'art de la manière à laquelle peuvent s'attendre ceux qui ont pris connaissance des études personnelles sur le sujet que notre auteur transporte dans ses bagages lorsqu'il change de lieu de résidence. Si, en vertu de ces écrits antérieurs, nous savons que Hegel ne partage pas la conception schellingienne de l'absolu comme «indifférence originaire», il nous faut tout autant admettre que ce dernier ne peut partager l'idée selon laquelle l'art présenterait l'Absolu sous sa plus haute forme à l'homme moderne. Le jeune Hegel, lorsqu'il étudiait au *Tübingerstift*, nous l'avons vu, reléguait les plus beaux jours de l'art au passé. Devenant bernois puis francfortois, il reconnut une certaine supériorité de l'aspect religieux sur le point de vue artistique en ce qui concerne la présentation de l'Absolu. Maintenant, nous voyons que Hegel est devenu un professeur à Iéna qui tend à miser toutes ses aspirations sur la «spéculation philosophique» pour exprimer adéquatement la plénitude et qu'il le fait sans pour autant totalement abandonner ses conceptions de jeunesse. Cet état de fait est rassemblé dans un paragraphe du premier article hégélien que nous croyons devoir à présent reproduire

---

[206]F.W.J. Schelling, *Le système de l'idéalisme transcendantal* (désormais cité: *Le syst.*), trad. Dubois, Louvain, Éditions Peeters, 1978, p. 260 ; F.W.J. Schelling, *Schriften von 1799-1801* (désormais cité: *Schriften 1799-1801*), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967, p. 629.

en entier tellement il nous semble en continuité avec l'itinéraire du penseur méconnu de tous à cette époque. Lisons ce long passage qui procède à une hiérarchisation des modes d'expression de l'Absolu qu'on ne retrouve pas chez Schelling:

> Cette intuition de l'Absolu qui se forme lui-même ou se trouve objectivement peut être aussi replacée dans la perspective d'une polarité, si l'on attribue un rôle dominant aux facteurs de cet équilibre, d'un côté la conscience, de l'autre l'inconscient. Cette intuition se manifeste dans l'*art*; elle s'y concentre plus en un point et renverse (*niederschlagend*) la conscience; elle opère ainsi dans l'art proprement dit, comme l'œuvre objective et, à ce titre, en partie durable, en partie susceptible de devenir un objet pour l'entendement comme une extériorité sans vie, un produit de l'individu, de son génie, mais qui appartient à l'humanité; elle opère encore ainsi dans la religion, comme un mouvement vivant, subjectif, l'objet de moments de plénitude, que l'entendement peut poser comme une simple intériorité, le produit d'une foule, du génie de tous, mais appartenant aussi en propre à chacun. Dans la *spéculation*, cette intuition se manifeste plus comme conscience et déploiement dans la conscience, comme un acte de la Raison subjective, qui dépasse (*aufhebt*) l'objectivité et l'inconscient. A l'art, auquel il faut attribuer toute son ampleur véritable, l'Absolu apparaît plutôt sous la forme de l'être absolu; à la spéculation, il paraît plutôt s'engendrer lui-même en son intuition infinie.[207]

À première vue, ce passage semble s'en tenir aux vues artistiques schellingiennes. L'art y est clairement abordé sous le couvert d'un certain équilibre entre la «conscience» (*das Bewußtseyn*) et l'«inconscient» (*das Bewußtlose*), où c'est en fin de compte ce dernier qui mène la danse, c'est-à-dire ce que Hegel appelle «l'être absolu» (*des absoluten Seyns*) et qu'il aurait pu nommer l'«*infinité inconsciente [synthèse de la nature et de la liberté]*»[208] pour reprendre les mots qu'emploie Schelling dans l'ouvrage dont il se sert pour critiquer Fichte dans son article. Pourtant, l'idée d'une intuition de l'Absolu dans l'art qui «renverse», ou «rabat», la conscience, qui en fin de compte la trouble profondément dans ce qu'elle est sans pour autant

---

[207] *Jenaer kritisch.*, p. 75-76 ; *Diff.*, trad. modifiée, p. 181-182.
[208] *Schriften 1799-1801*, p. 619 ; *Le syst.*, p. 252.

la détruire, laisse présager que Hegel, pour sa part, n'est pas décidé à abandonner la conscience au profit d'une plénitude inconsciente[209]. Une lecture attentive de l'extrait que nous étudions nous amène à constater une autre discordance chez les deux auteurs, celle qui concerne l'élément privilégié qui nous permettrait d'atteindre de nouveau l'Absolu. Si c'est bien l'art qui scelle l'ascension vers l'absolu chez Schelling, son ami tend spontanément vers l'idée que l'objet artistique ne constitue que la première marche de l'échelle qui nous y mène[210]. Ceci nous oblige à prendre conscience de la différence entre les conceptions de l'art qu'on retrouve dans les philosophies de Schelling et de Hegel. Il n'est pas surprenant que dans son article, notre auteur traite, et dans cet ordre précis, des produits de l'art, de la religion, et de la spéculation, pour exprimer les diverses manières dont on peut s'enquérir d'une intuition de l'Absolu. Car, pour lui, il semble de plus en plus évident que le spirituel est à bien des égards supérieur à ce qui est naturel, et qu'ainsi, la religion et la philosophie sont, en vertu de leur plus haut niveau de spiritualité, mieux en mesure d'exprimer l'Absolu que ne l'est l'art trop entaché de sensibilité. Cette hiérarchie particulière à laquelle procède l'article de Hegel a pu échapper à ceux qui croient donner une valeur égale aux sciences de la nature et de l'esprit, entendons ces sciences qui seulement envisagées ensemble arrivent à se rattacher à la totalité, mais qui, nous le savons,

---

[209]J.-F. Marquet, dans un texte fort bien construit, affirme, en accord avec nos propos, que la différence entre les philosophies de Hegel et de Schelling se joue au niveau de leur conception du *sujet* du système philosophique qu'ils veulent bâtir pour exprimer l'Absolu. Selon lui, le sujet réfléchissant que Schelling évacue arbitrairement du système va être associé par Hegel au sujet du système lui-même. Cependant, l'article ne fait ressortir cette innovation qu'à partir de la publication de la *Phénoménologie de l'Esprit*. Nous allons montrer que Hegel envisage le sujet du système bien avant la publication de sa première grande œuvre systématique. À propos de l'étude mentionnée, voir, J-F., Marquet, «Système et sujet chez Hegel et Schelling», *Revue de métaphysique et de morale*, 2, 1968, p.167-183.

[210]À ce sujet, les propos de H. Althaus abondent vers notre interprétation: «Après avoir fait halte à Berne et à Francfort, l'ancien étudiant en théologie de Tübingen concevait, à son arrivée à Iéna, la "religion" comme la plus haute émanation de l'esprit. Même une "philosophie" qui a pour tâche d'inclure cette sphère dans le processus de l'histoire universelle ne pourra ignorer la religion, alors même qu'elle l'a dépassée et se situe à un niveau supérieur. Schelling n'a partagé ce point de vue que durant un temps. Dans ses œuvres de jeunesse, il considérait que le plus sublime des phénomènes auxquels l'homme est confronté n'était pas la "religion", mais l'"art".» Voir, *Hegel und die.*, p. 159 ; *Naiss.*, p. 155-156.

favorisent dans les faits l'aspect «naturel» de l'absolu dans la philosophie de Schelling. Hegel reconnaît certes la nature comme l'élément premier de la conscience, comme un fait brut dont l'œuvre d'art épouse le caractère objectif, mais seulement en tant qu'elle laisse émerger l'esprit qui se dévoile lui-même «spéculativement» en relevant (*aufheben*) sa détermination naturelle. Or, c'est précisément en tant que «nature transformée» que la religion est abordée dans la première publication hégélienne, au sens où l'entendaient les écrits antérieurs qui affirmaient que, contrairement à ce qui se passe dans le domaine artistique voué à fusionner avec la matérialité sensible, l'esprit arrive alors à s'y exprimer spirituellement en gardant encore l'apparence de l'art. Nous voyons donc notre auteur se distancer des visées de la philosophie qu'il défend dans son article en élevant la spéculation par-dessus la sphère de la philosophie transcendantale à laquelle l'associe cette dernière.

Au niveau de la philosophie spéculative, l'intuition de l'Absolu est, comme le précise Hegel dans le long extrait que nous avons abordé, «conscience et déploiement dans la conscience» qui «dépasse l'objectivité et l'inconscient». Nous sommes là très près du programme que nous proposera bientôt une *Phénoménologie de l'Esprit* qui ne recule pas d'effroi devant l'idée de considérer la conscience elle-même comme une manifestation de l'Absolu. En fait, l'article semble admettre que le point de vue foncièrement «objectif» de l'Absolu appartient à l'art, lequel est lié, par sa définition même, à la nature, tandis que son pendant «subjectif», lui, est envisagé comme ce qui concerne la religion. Le plus important dans tout cela, c'est que notre auteur laisse présager l'ultime fusion de ces deux pôles de la réalité dans l'élaboration d'une philosophie spéculative. Ce qui semble vraiment intéresser Hegel, on le voit dans sa hiérarchisation des possibles intuitions de la plénitude, c'est l'idée d'un «Absolu qui se forme lui-même», et qui, se faisant, ne laisse rien subsister en dehors de soi. La

philosophie transcendantale de Schelling n'arrive pas à exprimer le lien intime de la nature et de l'esprit autrement qu'en présupposant l'un pour affirmer l'autre. Sa conception de l'art souffre elle aussi de cette alternance entre deux sciences qui, en définitive, s'arrête sur le mauvais cheval dans la course à l'Absolu dans laquelle s'est engagé l'idéalisme allemand. En pariant sur l'idée d'une nature originaire garante de la véritable identité absolue, d'une nature à laquelle s'adjoint, de l'extérieur, un esprit humain qui n'a la possibilité d'intuitionner l'absolu que comme un «mystère», Schelling s'est barré la route qui aurait pu le conduire à la résolution de cette énigme. C'est ce qui ressort, selon nous, de ce passage tiré du *Système de l'idéalisme transcendantal*:

> Ce que nous nommons nature est un poème scellé dans une merveilleuse écriture secrète (*geheimer wunderbarer Schrift*). Pourtant l'énigme pourrait se dévoiler si nous y reconnaissions l'odyssée de l'esprit qui, merveilleusement abusé (*wunderbar getäuscht*), en se cherchant lui-même, se fuit lui-même.[211]

En regard de ce que nous dit ici Schelling, on est porté à croire que l'esprit s'illusionne en espérant un jour saisir absolument son propre fond, parce qu'il appartient à la bienheureuse inconscience de la nature. Si l'esprit, pour lui, se définit manifestement comme ce qui se «cherche», l'on peut dire que son copain tend spontanément à l'envisager comme ce «ce qui doit finir par se trouver». Cette définition de l'Esprit n'est pas neuve chez Hegel. Il l'avait en tête avant d'enseigner. On la décèle, en effet, dans les travaux antérieurs où la religion est envisagée comme une forme de retour à soi de l'esprit. Comme pour comparer les deux points de vue sur l'Absolu qui départagent les deux hommes à Iéna, la philosophie hégélienne de la maturité nous invitera à considérer les «mystères», c'est-à-dire «ce qui ne se trouve pas»,

---

[211]*Schriften 1799-1801*, p. 628 ; *Le syst.*, trad. modifiée, p. 259.

comme des moments d'arrêt sur le long chemin de la connaissance: l'*indicible* (*das Unsagbare*), soutiendra alors Hegel, constitue «ce qu'il y a de plus insignifiant (*das Unbedeutendste*), de moins vrai (*Unwahrste*)»[212]. Cette vacuité de l'indicible témoigne d'un total rejet du caractère absolu que les Romantiques accordent à leur «Mère Nature». Mais affirmer que l'esprit ne provient pas simplement de la nature, et c'est bien ce que fait Hegel à Iéna, sinon l'art, élément spirituel qui fraye abondamment avec la naturalité, arriverait, à ses yeux, à exprimer adéquatement l'Absolu, n'est-ce pas finalement présupposer que la nature provient de l'esprit? C'est manifestement ce que sera amené à soutenir notre auteur en raison de son cheminement personnel sur le sentier de la connaissance. Car, il faut prendre note que celui qui enlèvera le flambeau de la philosophie des mains de Schelling ne peut concevoir la religion comme un «retour à soi de l'esprit» que sur un renversement du point de vue philosophique de son ami. C'est ce que nous aurons l'occasion de constater dans les pages à venir. Ainsi, nous serons à même de comprendre pourquoi nous pouvons dire que la nature provient de l'esprit, et ce, même si Hegel écrira paradoxalement, et sans nous contredire, que «L'esprit est ainsi issu de la nature»[213]. C'est cette interprétation surprenante de la provenance de l'Absolu qui s'immisce implicitement dans ces lignes qui complètent le long paragraphe de *La différence des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling* que nous avons précédemment abordé:

> En concevant l'Absolu comme un devenir, la spéculation pose aussi l'identité du devenir et de l'être; ce qui lui semble s'engendrer soi-même est aussi posé comme l'être originel absolu, qui ne peut devenir que pour autant (*insofern*) qu'il est. La spéculation parvient donc à se défaire de la prépondérance, de toute manière inessentielle, qu'elle donne à la conscience. L'art et la spéculation sont tous deux par essence le service divin, tous deux l'intuition vivante de la vie absolue,

---

[212]*Enz.*, § 20, p. 47 ; *Enc. I.*, § 20, p. 287.
[213]*«Der Geist ist so aus der Natur hervorgegangen»*, G.W.F. Hegel, *System der Philosophie. Zweiter Teil. Die Naturphilosophie*, «Sämtliche Werke # 9», Stuttgart, Frommann Verlag, 1965, p. 721.

> avec laquelle ils ne font qu'un. [214]

Concevoir l'Absolu «comme un devenir» (*als ein Werden*), voilà ce qui intéresse Hegel. Un Absolu, prend-il méticuleusement soin de souligner, qui ne peut être considéré comme un «devenir» que pour autant que, textuellement, «ça est» (*es ist*), et en étant aussi associé à l'art et la spéculation en tant que «service divin». L'affirmation de l'émergence voilée d'une conception originale de l'Absolu dans les premiers écrits hégéliens d'Iéna se trouve à nouveau confirmée ici. Hegel nous parle encore de l'Absolu à travers sa compréhension du mouvement de la «vie divine absolue». L'on voit donc que, loin de considérer l'«être» comme une différence par rapport à l'absolu à la manière de Schelling, la référence de Hegel au divin, tout comme le font ses écrits antérieurs, nous invite plutôt à concevoir un Absolu qui inclut en lui la diversité et les contradictions qu'on retrouve dans la réalité. Un passage de *L'esprit du christianisme et son destin* que nous avons déjà deux fois parcouru nous le rappelle. Relisons pour une dernière fois ce texte antérieur au premier article hégélien où on associe la totalité concrète à un retour à soi de la plénitude spirituelle divine «désormais développée» par la foi que lui portent ses enfants:

> L'accomplissement de la foi, le retour à la divinité dont l'homme est né, achève le cycle de son développement. Tout vit dans la divinité, tous les vivants sont ses enfants, mais l'enfant porte en lui l'union, le lien, l'accord avec l'harmonie totale intacts, mais non développés; il commence par la foi en des Dieux extérieurs à lui, par la crainte, jusqu'à ce que, agissant et opérant toujours plus de nouvelles scissions, il retourne pourtant, à travers des réconciliations, à l'union originelle, mais développée désormais, produite par elle-même, sentie, et il connaît la divinité, c'est-à-dire que l'esprit de Dieu (*der Geist Gottes*) est en lui; il sort de ses limitations, il supprime la modification et il rétablit le Tout.[215]

---

[214]*Jenaer kritisch..*, p. 75-76 ; *Diff.*, trad. modifiée, p. 181-182.
[215]*Nohl.*, p. 318 ; *E.C.D.*, p. 96. Voir la note 199 de notre thèse.

En regard de ce texte, l'on pourrait dire que le point de vue transcendantal de la philosophie, à savoir cette synthèse du subjectif et de l'objectif que notre auteur exprime ici en termes religieux, représente déjà un gain infini, un développement, par rapport à la nature schellingienne qui, elle, est finalement associée à l'absolu indifférencié et non développé. Étant donné que l'absolu de Schelling est «pure nature inconsciente», il ne peut à proprement parler d'«être», comme on dit, par exemple, «ceci *est* un arbre». On peut seulement dire de lui qu'il «est» et rien de plus. Seulement, c'est indiscutablement dans le registre de la réalité que Hegel veut saisir la plénitude. Cet Absolu, il nous dit que «ça est» et le rattache à des actions humaines concrètes. Pour reprendre l'exemple, devenu classique, de la *Science de la logique*, l'on pourrait dire que Schelling n'a atteint que l'«unité abstraite» de l'être absolu. Il est demeuré dans cette abstraction parce que l'absolu s'apparente finalement chez lui au néant, ou, pour employer les mots de notre auteur, parce qu'on ne trouve «*rien* à intuitionner en lui»[216]. Or, Hegel est déjà plus clair dans son article en optant pour un Absolu concret: «Si l'on fait valoir l'identité, il faut aussi faire valoir la séparation.»[217] À partir de l'Absolu qu'il a en vue, l'on peut déduire que l'esprit provient concrètement de la nature et que la nature provient abstraitement de l'esprit. Qu'est-ce à dire? Simplement que Hegel semble depuis fort longtemps tendre vers l'idée que le destin de la nature, tout comme celui de Dieu dont la nature constitue la manifestation immédiate dans le christianisme, était de devenir consciente d'elle-même dans l'homme, c'est-à-dire de devenir véritablement esprit en tant que retour à soi de l'esprit ou passage de l'esprit indéterminé à l'esprit maintenant déterminé. La nature ne peut pas être absolument considérée par Hegel comme l'Absolu; elle n'est qu'un moment de sa manifestation

---

216 *W.L.*, p. 44 ; *S.L. I.*, p. 58.
217 *Jenaer kritisch.*, p. 64 ; *Diff.*, p. 168.

spirituelle où intervient la nécessaire différence qui s'exhibe dans le monde. C'est sur le sens de ces dernières allégations qu'il nous faut maintenant peiner si nous voulons saisir plus à fond la manière dont Hegel se détache de la philosophie de Schelling pour arriver à accomplir la métaphysique.

2.2. L'ARTICULATION DE LA PENSÉE HÉGÉLIENNE

Nous allons maintenant nous attarder à montrer comment Hegel articule sa propre pensée à partir du sillon des penseurs idéalistes dans lequel il s'est inséré en saisissant l'opportunité d'enseigner à l'Université d'Iéna. Car, on doit le souligner, c'est majoritairement dans ses cours que le penseur va vraiment prendre ses distances par rapport à la philosophie de Schelling. Il va le faire, en exposant au grand public une synthèse philosophique qui présente l'aboutissement de toutes les recherches qu'il a effectuées auparavant dans le plus grand secret. De plus, c'est dans ces mêmes cours que Hegel va formuler, pour la première fois, le rôle particulier que joue l'art dans sa vision de la manifestation de l'Absolu qui le fera sortir vainqueur de la course idéaliste. Pour nous introduire à une compréhension de l'articulation de la pensée hégélienne qui tienne compte du contexte particulier dans lequel elle s'introduit et qui, en même temps, fasse ressortir la place qu'occupe l'esthétique dans celle-ci, rien ne vaut une analyse de la problématique du spirituel et du naturel qui y figure. On a soulevé plus tôt qu'entre la philosophie transcendantale et la philosophie de la nature, Schelling choisissait cette dernière pour exprimer l'absolu. Nous pouvons avoir l'impression, à lire trop en surface certains textes, que Hegel, lui, a choisi le contraire de son ami, entendons la philosophie transcendantale qui s'apparente chez lui à l'esprit, pour nous parler d'absolu. C'est là une lecture superficielle de la philosophie hégélienne. En fait, nous verrons que ce problème se résout de lui-même lorsqu'on comprend que notre auteur pense, à Iéna, la philosophie transcendantale et la philosophie de la nature d'une façon qui était alors et qui continue encore aujourd'hui à être unique.

A) Le problème de l'esprit et de la nature dans la philosophie hégélienne naissante.

On ne doit pas sous-estimer la difficile relation qu'entretient l'esprit avec la nature dans la philosophie hégélienne, relation complexe, dont nous voulons montrer la mise en route vers sa résolution dès les premières publications hégéliennes. Plusieurs grands penseurs semblent l'avoir déjà mal interprétée en l'associant à un vice de procédure caché dans la manière même dont Hegel pense. Nous aimerions d'abord nous attarder à deux éminents philosophes qui se sont, à notre avis, mépris au sujet du couplet esprit/nature chez Hegel, à savoir Karl Marx et surtout Jürgen Habermas qui se base finalement sur l'interprétation du père du marxisme pour aborder l'hégélianisme[218]. Si nous considérons ces écarts d'interprétation comme un refus de prendre au sérieux l'accomplissement de la métaphysique auquel nous convie la philosophie de Hegel, nous n'en serons que mieux servi lorsque nous aborderons cet accomplissement de front en scrutant la logique hégélienne. Tentons de voir comment, de nos jours encore, la relation de l'esprit à la nature chez Hegel cache son vrai visage entre les mains des commentateurs qui la triturent.

Habermas, grand auteur philosophique de notre époque, reste apparemment fidèle, dans *Nachmetaphysisches Denken* (*La pensée postmétaphysique*) publié en 1988, au jugement qu'ont porté certains disciples de Hegel sur la philosophie de leur maître peu après sa mort, à savoir que le *Système* hégélien cache une «prépondérance secrète de l'universel, de l'atemporel et du nécessaire sur le particulier»[219]. Cette constatation faisait déjà les frais d'une analyse de la *Phénoménologie de l'Esprit* dans un chapitre de *Erkenntnis und Interesse* (*Connaissance et*

---

[218]D. Souche-Dagues constate elle aussi l'influence de Marx dans la lecture habermassienne des textes hégéliens. Elle affirme que lorsque Habermas «confronte les textes d'Iéna à ceux de la *Phénoménologie de l'Esprit* et de l'*Encyclopédie*», «il fait refluer sur ces textes un vocabulaire et une problématique qui sont plus souvent marxiens que proprement hégéliens.» Voir l'article «Sur quelques aspects de la pensée hégélienne de l'esprit à Iéna», *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 80, 1996, p. 97.
[219]*ND.*, p. 47 ; *Lppm.*, p. 47.

Intérêt), paru en 1968, où Habermas s'allie justement à Marx en ce qui concerne le constat d'une préséance de l'universel sur le singulier dans la philosophie de Hegel. Le représentant de la deuxième génération de l'École de Francfort reproche ainsi à la *Phénoménologie*, à l'ouvrage qui expose le résultat des recherches hégéliennes d'Iéna, de postuler l'Absolu, ou l'Esprit, en tant qu'*a priori* de la conscience. «Pour Hegel, y affirme-t-il, se renouvelle l'aporie apparente d'une connaissance *avant* (*vor*) la connaissance qu'il reprochait à la théorie de la connaissance comme une aporie effective».[220] Nous allons montrer que cela est faux. Que, loin de renouveler cette «aporie», Hegel met tout en place pour la surmonter dans ses premiers écrits d'Iéna et qu'il y arrive effectivement avec la publication de sa *Phénoménologie de l'Esprit*. Lisons à présent le fameux passage de la version de l'*Encyclopédie* de 1830 dont s'est inspiré Marx pour dénoncer, comme le relate Habermas dans l'un de ses maîtres ouvrages, l'«hypothèse de base qui sert de préliminaire tacite à la *Phénoménologie*»[221]:

> *Pour nous*, l'esprit a dans la *nature sa présupposition*, dont il est la vérité, et par là, le [principe] *absolument premier*. Dans cette vérité, la nature est disparue, et l'esprit s'est produit comme l'Idée parvenue à son être-pour-soi, dont l'*objet*, aussi bien que le *sujet*, *est* le *concept*.[222]

On ne peut nier, comme le soutient Habermas en se fiant à l'expertise de Marx, que Hegel subordonne ici la nature à l'Esprit qui se définit alors comme son fondement, ou sa «vérité». Mais il nous faut tempérer ce constat en découvrant que l'encyclopédiste précise, un peu plus loin dans le même passage, que l'Esprit n'est identité qu'en tant qu'«acte de faire

---

[220]J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse* <désormais cité: *Erk.*>, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1968, p. 32 ; J. Habermas, *Connaissance et Intérêt* <désormais cité: *Conn.*>, trad. Clémençon, Paris, Gallimard, 1976, p. 53.

[221]*Erk.*, p. 36 ; *Conn.*, p. 57.

[222]*Enz.*, § 381 p. 289 ; *Enc. III.*, § 381, p. 178.

retour à lui-même à partir de la nature.»[223] Lorsqu'on retourne à soi à partir de «quelque chose», il faut bien que ce «quelque chose» nous précède ou que nous y soyons positionné d'emblée. Dans le cas de l'Esprit ou de l'Absolu, Hegel semble affirmer que ce «quelque chose» se nomme immédiatement «nature» et est voué à devenir esprit. Quelques commentateurs pourraient déceler un anachronisme dans le rapprochement que nous allons faire. Il peut en effet paraître blasphématoire d'affirmer la profondeur d'une *Encyclopédie* de 1830 dans des textes datés du début de l'année 1800. Mais ce rapprochement est doublement justifié. Pour preuve, nous pouvons d'abord citer un fragment daté de 1803 qui reprend l'idée que la nature est bel et bien le premier moment de concrétisation de l'esprit. Hegel y dit ceci: «L'esprit n'est que la relève (*aufheben*) de son être-autre. Cet autre, qu'il est lui-même, c'est la nature. L'esprit n'est que ce qui, à partir de cet être-autre, se transforme en un égal à soi-même.»[224] S'il est clair que le philosophe soutient ici que la nature précède concrètement, ou logiquement, l'esprit, le fait qu'il identifie l'esprit à la nature n'est pas aussi facile à saisir. Cette idée ne sera pleinement compréhensible que lorsque nous aurons abordé la *métaphysique* hégélienne d'Iéna. Pour l'instant, contentons-nous de nous inspirer d'un autre écrit qui conforte cette conception paradoxale d'une antériorité de la nature sur l'esprit et de l'identification de ces deux termes dans la philosophie naissante de Hegel. Lisons un extrait du second article hégélien publié en 1802 dans le *Journal critique de philosophie*, *Glauben und Wissen* (*Foi et Savoir*), qui, en plus d'articuler l'idée soulevée plus haut, précise ce que devrait éclairer la reconstruction de l'Absolu à laquelle s'affaire la philosophie allemande:

---

[223] *Enz.*, § 381 p. 289 ; *Enc. III.*, § 381, p. 178.

[224] G.W.F. Hegel, *Schriften und Entwürfe (1799-1808)* <désormais cité: *Schriften (1799-1808)*>, «Gesammelte Werke # 5», Hamburg, Felix Meiner, 1998, p. 370 ; G.W.F. Hegel, *Le premier système — La philosophie de l'esprit de 1803-1804* <désormais cité: *Ps.*>, trad. Bienenstock (trad. modifiée pour cet extrait), Paris, PUF, 1999, p. 33. Les «( )» sont nôtres.

> Cette reconstruction devrait dévoiler (*enthüllen*) l'essence de l'Esprit et l'exposer tel qu'en lui-même, montrer que libre, la Nature se réfléchit en lui, laquelle se retire de soi et élève sa beauté originaire manifeste et réelle [*ihre ursprüngliche ungeborgte reelle Schönheit*] dans l'idéel ou la possibilité (et s'indique ici) comme Esprit; dans la mesure où l'identité en tant que source originaire (*Ursprünglichkeit*) est comparée à la totalité, ce moment n'apparaît que dans cette mesure comme mouvement et écroulement [*Zertrümmerung*] de l'identité et comme reconstruction [...].[225]

Ici aussi, l'Absolu est clairement pensé comme l'union de l'Esprit et de la nature. L'allusion à une nature qui serait originairement «belle» ne peut plus nous tromper depuis que nous savons que notre auteur définit expressément la beauté comme «unité du naturel et du spirituel». Dans cet ordre d'idées, on ne peut qualifier la nature originaire de «belle» qu'en la considérant comme la première manifestation de l'esprit. C'est en ce sens que Hegel soulève la possibilité pour la nature de se manifester comme esprit. Mais l'allusion à la beauté fait aussi référence, selon nous, à quelque chose de beaucoup plus fondamental dans cet extrait. Elle vise du même coup à percer l'insuffisance de la religion chrétienne à saisir adéquatement l'Absolu. Il faut nous remémorer ici le texte de Francfort qui nous entretenait de la difficulté qu'éprouve le christianisme à «maintenir l'aspect religieux du Christ ressuscité, l'amour doué de figure, dans sa beauté»[226]. Car, c'est bien de cette même beauté, celle de la résurrection du Christ, que nous entretient encore *Glauben und Wissen*, en la transfigurant, cette fois-ci, dans les visées mêmes du discours philosophique de l'Allemagne. Si Hegel pense toujours le mouvement de l'Absolu comme celui de Dieu, c'est assurément ce vers quoi pointent les dernières lignes de l'extrait qui soulèvent la nécessité de la «destruction», ou de l'«écroulement», de l'identité originaire pour que l'Absolu puisse espérer être reconstruit par la philosophie, l'on doit souligner que *Foi et*

---

[225] *Jenaer kritisch.*, p. 408 ; *F. et S.*, p. 199. Les «[ ]» sont nôtres.
[226] *Nohl.*, p. 334 ; *E.C.D.*, p. 116. Voir la note 133 de notre thèse.

savoir innove au niveau du destin philosophique qu'il réserve à la mort du Fils de Dieu. Il vaut la peine de lire un extrait de la conclusion de cette deuxième publication qui résout une impasse dans laquelle s'étaient embourbés des questionnements de Francfort. On nous y explique, en quelque sorte, comment la résurrection du Christ peut demeurer «belle» tout en aidant la philosophie allemande à construire l'Absolu qu'elle convoite:

> [...] le concept pur, ou l'infinité, comme abîme du néant en lequel tout être s'est englouti, doit déterminer la souffrance infinie qui n'était que moment historique dans la culture et en tant que sentiment sur quoi repose la religion des temps modernes — le sentiment que Dieu lui-même est mort [...] — est un pur moment de l'idée suprême et ne doit être rien d'autre; mais à ce qui ou bien se limitait au précepte moral d'un sacrifice de l'essence empirique, ou bien était le concept de l'abstraction formelle il doit donner une existence philosophique et par conséquent fournir à la philosophie l'Idée de la liberté absolue et ainsi la Passion absolue, ou le Vendredi Saint spéculatif (*den speculativen Charfreytag*), qui jadis fut historique et faire que celui-ci soit ressuscité dans toute la vérité et la cruauté de son impiété.[227]

On se souvient que les écrits de Francfort avaient soulevé que les chrétiens souffraient beaucoup de la mort de celui qui incarnait Dieu à leurs yeux. Pour eux, nous expliquaient-ils alors, le lien vivant de l'humanité avec la divinité se trouve à jamais détruit par la perte de l'homme-Dieu. On avait à ce moment laissé entendre que les chrétiens étaient tombés dans le «piège de la beauté», c'est-à-dire qu'ils ne s'étaient en quelque sorte concentrés que sur l'aspect sensible et naturel de la «beauté christique» en ne voyant pas que celui-ci faisait simplement signe vers le spirituel dans la personne de Jésus. Or, on le voit, Hegel veut contrer cet écueil à Iéna. En fait, notre auteur était forcé de trouver une solution au problème du christianisme. Il devait résoudre l'impasse dans laquelle nous plonge la mort de Dieu, puisqu'il n'a jamais cessé, surtout depuis Francfort, de penser religieusement l'Absolu. Comme il le faisait avant d'arriver

---

[227] *Jenaer kritisch.*, p. 413-414 ; *F. et S.*, p. 206-207.

à Iéna, Hegel continue d'associer la totalité au mouvement par lequel Dieu se détermine jusqu'à se faire homme. Fidèle à lui-même dans ses propos, il résout l'énigme chrétienne en exhortant la philosophie à accueillir le sens de la mort du Christ pour en révéler la teneur. C'est ce à quoi se réfère le «Vendredi Saint spéculatif» qui fait «ressusciter» l'infinité de l'Absolu qui tourmente l'idéalisme allemand. Si *Foi et savoir*, dans ses dernières lignes, annonce une véritable «Pâque philosophique», on doit se rendre à l'évidence que son auteur a à nous expliquer ce qui se passe entre le vendredi et le dimanche saints de l'Absolu. Mais pour l'instant, la simple image de cette spéculation est assez forte pour nous aider à comprendre ce que Hegel a en tête en articulant sa compréhension de l'absolu de cette manière. Nous n'avons qu'à nous rappeler ce que veut dire la mort de Jésus pour le chrétien et transposer cette signification dans le discours idéaliste de l'Allemagne du XVIIIème siècle. Pour le chrétien, la mort de Jésus en croix témoigne du retour de Dieu à lui-même. Cette idée doit, au dire de Hegel, se comprendre philosophiquement comme le retour de l'Absolu à lui-même, puisque Dieu, en tant qu'essence de la totalité de ce qui est, est à la religion ce que l'Absolu est à la philosophie. C'est donc par le retour de l'Absolu à lui-même que Hegel nous invite à conclure la quête idéaliste. Où l'Absolu arrive-t-il à se retrouver lui-même? Le penseur soutient que c'est dans l'homme, parce qu'il est l'Absolu qui retrouve à nouveau son autonomie après l'avoir préalablement perdue. Prenons-en note, en lisant l'extrait d'un texte d'Iéna, non publié par Hegel, qui nous met en garde contre ceux qui ne voient la transfiguration de l'absolu que dans la nature:

> De tels mythes, de telles intuitions, sont les intuitions de la *barbarie*. La figure de ces intuitions anéantit l'individu, ou plutôt il est ici le courroux contre cet absolu devenu, subsistant lui-même à nouveau (*selbst wieder bestehende Absolute*). Car l'individu n'y est rien. Il ne disparaît pas, il a disparu, et il faut que cette intuition-là parcoure encore un second procès pour être absolue. Celui-ci est la science, ou la connaissance de ce que cette imagination de soi qui se creuse en soi-même, ce cours de la vie divine, procède de la connaissance elle-même;

> de ce que la nature, dans son essence, n'est pas l'être-autre dont l'esprit se courrouce de s'être perdu, mais l'intuition de [la nature], elle *en tant qu'*elle, est l'esprit.[228]

Ce passage est plein de sens et mérite d'être déchiffré avec soin. Premièrement, il nous confirme que la «nature» peut être qualifiée de belle «en tant qu'elle est l'esprit» et qu'elle rencontre ainsi l'exigence de la beauté en tant qu'union du spirituel et du naturel[229]. Deuxièmement, le passage qui ouvre ce paragraphe nous précise que la nature en tant que spirituelle ne doit pas considérer l'individu, ou l'homme, comme quelque chose qui lui est extérieur et qu'elle doit parcourir un second procès pour être absolue. Troisièmement, et c'est là la grande nouveauté à laquelle nous convie l'extrait que nous scrutons, on soulève que la nature spiritualisée par le «cours de la vie divine» doit aboutir à l'homme envisagé comme l'«Absolu devenu» ou «subsistant lui-même à nouveau». De cette dernière affirmation, on remarque que ce que Hegel appelait à Francfort l'«accomplissement de la foi» et qui marquait pour lui le «retour à la divinité dont l'homme est né» est maintenant dénudé de son caractère foncièrement religieux en étant associé à la «science» philosophique qui doit comprendre le sens de cet «accomplissement». Comment alors comprendre ce mouvement de l'Absolu qui devient lui-même à nouveau en regard de la relation que l'esprit entretient avec la nature? Sur quoi notre auteur se base-t-il pour associer ce mouvement à celui de la philosophie elle-même? Afin de répondre à ces questions, nous allons formuler l'hypothèse que les écrits de Francfort y sont

---

[228]G.W.F. Hegel, *Notes et Fragments (Iéna 1803-1806)* <désormais cité: *Notes.*>, texte allemand et traduction collective, Paris, Aubier, 1991, p. 65-67. Les «[ ]» sont du traducteur; les «( )» de nous. Il est fortement intéressant de noter que ce fragment est commenté par le traducteur comme «un document sur la rupture qui est en voie de s'accomplir avec la *Naturphilosophie*, avec le ou les romantismes et avec Schelling.» Voir, op. cit., p. 180.

[229]C'est en ce sens que Hegel nous parle, dans un texte que nous avons cité en note 225 de notre thèse, de la «beauté originaire» de la nature. La nature, prise pour elle-même, ne peut être qualifiée originairement de belle que comme spirituelle en raison de ce que Hegel appelle la beauté.

pour quelque chose et que c'est en grande partie par eux que Hegel arrive à dépasser le point de vue philosophique de Schelling.

Hegel, pour arriver à saisir adéquatement l'Absolu, est amené à déplacer l'absoluité que son ami Schelling accorde à la nature vers un Dieu qui devient l'autre «abstrait» à partir duquel émerge cette nature. Le Dieu «hégélien», en s'apparentant à la «pure vie sans différence»[230] que nous avons vu associée à l'absolu dans les écrits antérieurs à ceux d'Iéna, endosse maintenant le caractère abstrait et immédiat qu'assume la nature en tant qu'«inconscience absolue» chez Schelling. La nature tirera des avantages de cette substitution. Parce qu'elle exprime désormais le premier moment d'une véritable différenciation de l'Absolu, en tant qu'elle est la première œuvre divine, la nature pourra dans l'avenir être qualifiée, au sens hégélien du terme, de «concrète». Il n'est pas du tout prématuré, selon nous, de parler d'une conception de l'Absolu où la nature intervient comme sa manifestation immédiate en lisant les premiers articles publiés par Hegel. On remarquera qu'une telle conception peut franchement être dérivée du mouvement artistique qui fut mis à jour dans les écrits de Francfort, plus précisément dans l'*Esprit du Christianisme et son destin*[231]. On peut le faire, en remplaçant l'idée de l'art qui «se cherche lui-même» dans les différentes formes de son expression par celle d'un Dieu qui en fait de même dans la religion et d'un Absolu qui en fait tout autant dans la philosophie. Dans cette optique particulière: la «nature» pourrait exprimer le «symbolisme» du spirituel, c'est-à-dire l'esprit qui se cherche parce qu'il s'est perdu dans ce qui lui est «autre»; l'«homme et sa religion» son «classicisme», entendons l'esprit qui «se trouve dans son autre»; tandis que la philosophie, quant à elle, pourrait évoquer le «romantisme spirituel» qui mène à l'unité concrète formée par

---

[230]Voir la note 85 de notre thèse.
[231]Voir les pages 66-69 de notre travail pour un rappel de cette problématique.

un esprit qui s'est enfin totalement re-trouvé lui-même. N'oublions pas que c'est sûrement en ayant cette conception artistique en tête que Hegel a composé *La différence des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*. Quoique nous ne puissions pas nous risquer à soutenir, sans aucun doute, que le philosophe avait vraiment déjà une idée bien précise de ce qu'est l'Absolu véritable à cette époque, on ne peut que s'étonner des parallèles qu'on peut faire à ce sujet en regard de ses écrits antérieurs. Ce qui surprend encore plus, c'est de constater que, dès les premières années d'Iéna, Hegel penche intuitivement vers la conception de l'être absolu en tant que «devenir» qu'il thématisera plus en profondeur dans sa grande *Logique*. Il le fait, pensons-nous, en cernant les implications de l'association de l'être et du néant chez Schelling. Certains pourraient encore dire qu'il est périlleux de rapprocher les éléments des premières publications de Hegel avec ce qui est dit dans les travaux de sa maturité. Pourtant, il est manifeste que les premiers textes hégéliens usent souvent de théories qui sont explicitées dans ceux qui les suivent. Ce qui témoigne, à notre avis, d'une incroyable unité dans le développement de la pensée de Hegel. Ainsi, nous pouvons affirmer que l'idée de présenter l'Absolu comme le «devenir soi-même» de l'esprit, ou comme l'«esprit qui se cherche», est enracinée dans les profondeurs de l'itinéraire philosophique hégélien. Elle s'exhibe par le mouvement que notre auteur associe à l'art et dans le regard que ce dernier porte sur la vie de Dieu dans les textes rédigés avant qu'il ne gagne la ville où séjourne Schelling. Les manuscrits des premiers cours dispensés à Iéna nous portent à conclure que le penseur a maintenant pleinement conscience de sa conception particulière de l'Absolu: «l'Esprit, dira-t-il alors, est à même soi ceci: à savoir qu'il se trouve comme Esprit, [...] il n'est qu'en tant que ce se-

trouvant»[232].

Hegel met donc cartes sur table dans ses notes personnelles et commence à le faire ouvertement dans ses cours. Il joue la carte de l'«Absolu développé dans l'homme» qui provient de sa compréhension philosophique du christianisme. Ce n'est pas par hasard si le divin entre en jeu, par exemple, au moment précis où notre auteur semble récapituler les diverses façons par lesquelles s'exhibe cet Absolu qu'il affirme concevoir comme un «devenir», dans un des extraits de *La différence des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling* que nous avons abordés [233]. Maintenant, il ne s'agit déjà plus simplement de religion, comme le confirmera *Foi et savoir*; c'est Dieu lui-même en tant qu'Absolu qui est visé, à savoir une divinité exprimant la «vie absolue» (*des absoluten Lebens*) qui anime autant la nature que l'homme. Cette intervention de la divinité comme «vie» révèle une fois de plus le souci de vraiment penser la nature et l'esprit d'un seul élan. En assumant l'orientation des écrits de sa jeunesse, Hegel nous parle maintenant de cette vie pleine et entière, ou de l'Absolu, en termes d'«incarnation» de Dieu en l'homme. C'est ce que nous invite à constater la fin d'un passage qui précède un long paragraphe de l'écrit sur *La différence* que nous avons parcouru; un passage où l'on nous parle d'unité en termes d'«éternel devenir-homme de Dieu (*der ewigen Menschwerdung Gottes*), du témoignage du verbe dès le commencement.»[234] Si le verbe témoigne, selon notre auteur, «dès le commencement» (*vom Anfang*), l'on pourrait dire dans la nature elle-même, nous savons maintenant qu'il ne s'accomplit vraiment que lorsqu'il a pris figure humaine. Dans cette

---

[232]G.W.F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe II* <désormais cité: *Jenaer Syst. II*>, «Gesammelte Werke #7», Hamburg, Felix Meiner, 1971, p. 174 ; G.W.F. Hegel, *Logique et métaphysique (Iéna 1804-1805)* <désormais cité: *Log. et mét.*>, trad. Souche-Dagues, Paris, Gallimard, 1980, p. 199-200.

[233]Voir la note 215 de notre thèse.

[234]*Jenaer kritisch.*, p. 75 ; *Diff.*, trad. modifiée., p. 181. Nous avons préféré rendre le terme «*Menschwerdung*» par «devenir-homme», expression qui adhère mieux, selon nous, à l'idée d'une union de l'homme et du divin, et non par «incarnation» comme le fait Gilson.

perspective, la «mystérieuse nature» schellingienne perd décidément son rang privilégié devant l'humanité qui est, aux yeux de Hegel, sanctifiée par ce que représente le «devenir-homme de Dieu». L'addition au paragraphe 36 de l'*Encyclopédie* de Berlin va dans ce sens, en semblant autant nous mettre en garde contre la divination de la nature que de ce qui peut résulter d'une séparation radicale de l'humanité et de la divinité. Lisons-la:

> Si le concept de Dieu est appréhendé simplement comme celui de l'essence abstraite ou la plus réelle de toutes, Dieu devient par là pour nous un simple au-delà, et d'une connaissance de lui il ne peut plus alors être davantage question, car là où il n'y a aucune déterminité, aucune connaissance non plus n'est possible. La lumière pure est l'obscurité pure.[235]

Ce passage est fort à propos à ce moment précis de notre recherche. Il exprime bien l'idée d'une «possible connaissance de Dieu», qu'était venu affirmer Hegel avant de rejoindre Schelling à Iéna, qui se frotte maintenant à la conception statique d'un absolu en tant qu'«indifférence». Une lecture de *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling* et de *Foi et savoir* à la lumière de ce qui est dit dans les textes antérieurs nous éclaire sur la différence qui se dessine entre les systèmes philosophiques de Schelling et de Hegel. Il est vrai que le «système hégélien» n'est qu'en chantier au moment où paraissent les deux premiers articles du penseur dans le *Journal critique de philosophie*. Pourtant, on y décèle déjà l'œuvre de ce qu'il appelle de plus en plus dans ses cours l'«Esprit» sous le couvert du «devenir-homme divin». Si Dieu en tant qu'Absolu explique tout, il le fait encore lui aussi sur la base d'un «mystère» que Hegel semble de toutes ses forces vouloir maintenant percer «philosophiquement». En d'autres termes, l'on pourrait dire que le lien filial auparavant postulé entre Dieu et l'homme n'arrive pas encore à se traduire adéquatement dans le langage

---

[235] *SP. I*, add. § 36, p. 114 ; *Enc. I.*, add. § 36, p. 491-492.

philosophique. On est ici aux prises avec une difficulté qui portera notre auteur à la croisée d'un chemin qu'il défrichera lui-même. On peut déceler l'impasse à laquelle se butte Hegel dans ses textes en rappelant ce à quoi vient répondre l'intervention du divin dans ses premières publications.

Nous avons constaté un peu plus tôt que les textes hégéliens invitaient le lecteur à concentrer son intérêt sur Dieu plutôt que sur la religion comme telle, c'est-à-dire l'invitaient à délaisser le rapport commun d'extériorité que nous pouvons postuler entre l'homme et la divinité pour se concentrer sur son unité. L'instigateur de cette invitation devait se souvenir du «piège» dans lequel est tombée la communauté chrétienne en ne conservant que le douloureux sentiment d'une scission entre elle et le fils de Dieu qui est, au dire de cette dernière, retourné auprès de son père après avoir subi le supplice de la croix. C'est précisément pour contrer cette «scission» que Hegel adopte le point de vue philosophique de l'Absolu en tant que devenir lui-même. Il l'utilise d'une manière originale, dans un tout autre sens que ne l'a fait historiquement le christianisme et les diverses philosophies qui ont tenté jusqu'à lui d'exprimer la plénitude. À voir Hegel employer, sans que cela soit par contre trop apparent, un attirail conceptuel inédit pour défendre une philosophie qui affirme présenter adéquatement l'Absolu, en l'occurrence celle de Schelling dans son écrit sur *La différence*, l'on doit convenir que la dite philosophie ne devait pas, à ses yeux, remplir complètement l'une des exigences qu'il associe à cette discipline, à savoir celle de «rendre son dû (*sein Recht*) à l'acte de séparer (*dem Trennen*) en un sujet et un objet»[236]. Or, l'accomplissement de cette exigence se révélera comme la clef qui nous conduit justement à ce qu'il appelle le «point de vue de l'essence interne de la philosophie»[237] (*Rücksicht*

---

[236] *Jenaer kritisch.*, p. 64 ; *Diff.*, p. 168.
[237] *Jenaer kritisch.*, p. 10 ; *Diff.*, trad. modifiée, p. 106. Voir la note 202 de notre thèse.

aufs innre Wesen der Philosophie) qui arrive à présenter adéquatement l'Absolu. Mais comment rendre justice à l'«acte de séparer» et y «rendre son dû»? Hegel va tenter d'y arriver en remédiant au principal problème qu'il décèle dans la philosophie de Schelling. Lisons J.-L. Vieillard-Baron qui fait le point sur ce que notre auteur ne partage pas avec son ami à partir de ce qui est dit dans les premiers cours dispensés à Iéna:

> [...] sans le faire voir ouvertement, Hegel note deux difficultés dans la philosophie de l'identité. La première tient au statut de l'opposition ou contradiction; l'identité ne supprime jamais l'opposition. Il faut donc penser l'absolu comme identité de l'identité et de la non-identité. La seconde difficulté tient au rôle de la conscience [...].[238]

Contrairement à ce qui est soulevé dans ce commentaire, nous croyons qu'il n'y a pas deux, mais un seul véritable problème que Hegel perçoit dans la philosophie de Schelling: celui de l'incompréhension du mouvement par lequel l'identité arrive à s'identifier concrètement à la différence. La conscience, à notre avis, n'est que l'exemple le plus concret de ce problème. Nous estimons aussi qu'il ne s'agit pas non plus, pour Hegel, d'arriver à une identité qui «supprime» l'opposition, comme le laisse entendre M. Vieillard-Baron, mais plutôt de saisir ce qui unit ces deux termes et de comprendre ultimement en quoi l'identité inclut elle-même la différence. Il est important de souligner que si la conscience devient suspecte chez Schelling, c'est particulièrement parce qu'elle nous permet de saisir la différence qui se manifeste entre l'esprit et la nature et qu'elle s'éloigne donc ainsi de la définition schellingienne de l'Absolu. Mais, comme nous l'avons montré auparavant, l'intérêt que Hegel accorde à la spéculation, et surtout la manière dont il perçoit la pensée spéculative, le poussera à envisager la conscience comme un élément impliqué dans le devenir même de l'Absolu. Dans cette optique, nous le

---

[238] J.-L., Vieillard-Baron, «L'art et l'absolu: Schelling, Hegel, Hölderlin», *Revue des science philosophiques et théologiques*, 80, 1996, p. 41.

verrons tenter de comprendre en quoi l'«identité» initiale, à savoir celle qui est postulée par ce que nous avons appelé l'«Absolu abstrait», peut devenir «différence», et, corrélativement, de saisir comment la conscience s'insère dans ce mouvement que la philosophie hégélienne vient à associer au «devenir-homme divin». C'est sur ces considérations que nous devons nous pencher, si nous voulons comprendre comment Hegel présente adéquatement l'Absolu en accomplissant la métaphysique. Cette étape, cruciale dans le développement de notre recherche, nous aidera du même coup à saisir, avec plus de finesse, l'ampleur de la mésinterprétation de la philosophie hégélienne à laquelle se sont laissés aller Marx et Habermas.

B) Vers l'élaboration d'une logique totalement associée à la métaphysique.

Surtout entre les années 1801 et 1803, mais aussi jusqu'en 1807, Hegel enseigne principalement la *logique* et la *métaphysique* à l'Université d'Iéna. Malheureusement, on ne possède aujourd'hui que très peu d'éléments qui témoignent de l'articulation du contenu de ces cours. N'ayant aucun manuscrit complet sous la main, c'est à partir de quelques fragmentaires notes de cours et de résumés que certains commentateurs s'entendent pour soutenir que la logique et la métaphysique sont à cette époque envisagées par Hegel comme des disciplines séparées en raison de leur forme disparate[239]. La logique aurait été associée, par le professeur, à la pensée finie, ou à la pensée d'entendement qui envisage l'identité et la différence comme des éléments extérieurs l'un à l'autre, et la métaphysique à la pensée infinie qui peut atteindre l'Absolu. Nous sommes plus chanceux en ce qui concerne la question de la teneur de l'enseignement de Hegel en 1804 et 1805. Nous avons en effet sous la main un manuscrit

---

[239]C'est ce qu'on peut conclure en lisant le manuscrit de Troxler présenté dans K. Düsing, *Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801-1802) zusammenfassende Vorlesungsnachschriften von I. P. Troxler*, Köln, 1988.

presque complet, rédigé par le maître lui-même, relatant le contenu des cours de logique et de métaphysique qu'il continue d'enseigner pendant cette période. Par rapport à ses premières armes dans l'exposition de ces deux matières à ses étudiants, une chose particulière se produit, quelque chose qui laisse déjà présager le désir d'articuler ces deux disciplines ensemble. Laissons A. Stanguennec nous éclairer à ce sujet:

> Alors que, dans les cours de 1801 à 1803, la logique et la métaphysique conservent une hétérogénéité, c'est la profonde homogénéité des deux qui est établie dans la *Logique et Métaphysique* de 1804-1805. L'homogénéité des deux disciplines s'établit par une présence réciproque de l'une à l'autre. Présence de l'inconditionné métaphysique dans la logique (de l'*essence* dans la *forme*), présence continuée et intériorisée de la dialectique logique dans la métaphysique (de la *forme* dans l'*essence*). La différence entre logique et métaphysique est cependant maintenue.[240]

Si une différence entre logique et métaphysique est cependant «encore maintenue» dans le remaniement des notes que le professeur utilise pour ses cours, ce n'est que parce qu'il se débat avec la logique traditionnelle et qu'il n'a pas encore eu le temps de mettre au point une nouvelle logique qui surmonte cette différenciation arbitraire. Une chose est certaine: Hegel, à Iéna, veut en finir avec la logique d'entendement qui s'abstrait de l'Absolu. Autant dire que le penseur veut briser la cloison qui sépare depuis trop longtemps la logique humaine de la «logique divine», ou qu'il veut faire de la vraie «métaphysique». C'est ce que nous poussent à croire les recherches antérieures transies par l'image de ce Dieu qui s'est fait homme. Comme si le penseur se demandait alors quelle était l'Idée, objet suprême de la logique, qui pouvait expliquer cela. Malheureusement, la logique d'Iéna, qui reprend en grande partie les catégories transcendantales que Kant a lui-même glanées chez Aristote dans sa première *Critique*[241],

---

[240]*Phil. rais, viv.*, p. 53.
[241]Voir, *K.r.V.*, p. 118-125 ; *C.r.p.*, p. 94-99.

n'arrivera que partiellement à se hisser au niveau d'une logique absolue. Pourquoi? Parce que cette logique est davantage négative que positive. Elle s'attarde beaucoup plus à montrer l'incapacité de la logique d'entendement à saisir l'Absolu que l'émergence de la totalité de ce qui est à partir de cette façon particulière de penser. La deuxième version de la *métaphysique* d'Iéna tente de pallier les lacunes dont souffre la *logique* qui lui est maintenant attachée. À la fin du manuscrit qui lui sert à inculquer la logique à ses étudiants, Hegel, avant de passer à la portion métaphysique de son enseignement, affirme que le mouvement spéculatif présenté dans cette partie du cours n'était pas le fait de la logique elle-même mais bien celui du sujet connaissant. Lisons-le:

> *Jusqu'à présent le passage* du concept en son devenir autre, autrement dit en sa réalité, et la reprise de ce devenir-autre sous le concept *était notre propre réflexion* [*unsere Reflexion*]; *un traitement dialectique* qui développait les oppositions qui étaient données dans le posé à l'état non développé; mais le posé autrement dit le contenu n'était pas tel qu'il se mût de lui-même dans son être autre, et de là fit retour à soi, c'était plutôt un contenu mort qui avait son mouvement hors de soi [...].[242]

Celui qui a professé cela savait pertinemment que ce qu'il venait d'enseigner ne pouvait, comme il le désirait, atteindre l'«essence interne de la philosophie». Il n'en était pas encore capable, parce que la logique enseignée avait toujours «son mouvement hors de soi». Hegel ouvre quand même une brèche vers l'Absolu à partir de cette façon abstraite de penser en entrevoyant la subjectivité comme le moteur de son mouvement. C'est ce qu'il veut faire en laissant entendre que, parce qu'il «était notre propre réflexion», le dynamisme qui sied à la vie est finalement absent de la logique d'entendement. Le «nous» qui se cache derrière cette affirmation, c'est celui de «ceux qui savent»: le «nous» de ceux «qui connaissent» profondément

---

[242] *Jenaer Syst. II*, p. 111 ; *Log. et mét.*, p. 134.

les choses. Le sujet connaissant en son devenir est précisément l'objet de la *métaphysique* que Hegel professe à Iéna, plus précisément en ce qu'il a la capacité de réfléchir pour faire apparaître ce qui ne se montre pas immédiatement. C'est en ce sens, étant donné que la connaissance subjective dynamise le processus logique, qu'on peut conclure que la métaphysique est incluse dans la logique d'Iéna. Selon Hegel, la pensée ne peut se mouvoir, les idées ne peuvent s'enchaîner spéculativement, que par la connaissance qui naît dans un sujet. On pourrait dire que la pensée pure doit passer par le connaître concret pour se mettre en position d'exprimer l'Absolu. À partir des conditions de possibilité de l'expérience que fournissent les catégories pures de l'entendement selon Kant, Hegel passera vraisemblablement, dans l'ensemble de ses exposés magistraux sur la logique et la métaphysique, à la théorie de Fichte comprise à partir de celle de Schelling, pour finalement conclure avec son propre point de vue philosophique. C'est l'ensemble de ce mouvement que nous allons maintenant esquisser brièvement. Nous le ferons, en proposant une lecture de *Logique et métaphysique* qui nous aidera à mieux comprendre les travaux qui lui succèdent, plus particulièrement celui où l'esthétique se montre «hégéliennement» pour la première fois comme un élément imbriqué dans la processus qui pourvoit au plein rayonnement de l'Absolu.

La logique d'entendement que professe notre auteur à Iéna souffre, comme on l'a déjà dit, du fait qu'identité et différence sont constamment considérées en elle comme des termes séparés. Il y a bien des réconciliations qui s'y forment, mais ces dernières ne sont que partielles et finissent toujours par se résorber. Or, cette logique s'achève sur l'exposition du connaître formel où Hegel prend le théorème de Pythagore en exemple. On ne se donnera pas la peine de reprendre en détail la dialectique de la «proportion» qui mène notre auteur au «connaître». L'explication de la conclusion de ce mouvement suffit à éclairer la nécessité de passer de la

logique à la *métaphysique* pour atteindre vraiment l'Absolu. Le connaître formel, on le voit dans l'explication qu'en donne Hegel, offre une certaine réconciliation de l'identique et du différent:

> Le connaître est l'universel en tant que totalité, pour autant qu'en lui le contenu total de l'universel se présente développé; il est la réflexion totale qui demeure purement et simplement égale à soi dans son altération [...]. L'universalité du connaître est elle-même cette forme de l'indifférence dans laquelle survient le contenu, autrement dit il n'y a de contenu que posé sous cette forme indifférente.[243]

Il est frappant de constater que le logicien, fidèle à lui-même, continue ici à tenter de saisir l'Absolu comme ce qui est «développé». Le développement qui concerne ce genre de connaître tient au fait qu'il arrive à demeurer «purement et simplement égal à soi-même dans son altération». En quoi la connaissance formelle se fait-elle autre tout en demeurant quand même auprès de soi? Hegel nous explique que c'est parce qu'en tant que moment où entre en scène la «définition», la connaissance inclut en elle la division. L'universel qui se montre dans la définition des connaissances issues de la pensée est scindé en lui-même. On peut en convenir, par exemple, en analysant la connaissance qu'on a d'un triangle[244]. À la question de savoir qu'est-ce qu'un triangle, peu de gens seront tentés de répondre: «un triangle est un triangle». Les personnes qui répondraient ainsi nous prouveraient que leur connaissance est fort limitée en matière de géométrie. Ceux qui s'y connaissent un peu répondront qu'un triangle est «un polygone», et les plus perspicaces ajouteront qu'il «a trois côtés». On sait bien que parler d'un «triangle», ou d'un «polygone à trois côtés», c'est en fin de compte énoncer la même chose en utilisant des termes différents. Le terme «triangle» ne peut être assurément saisi de la même

---

[243] *Jenaer Syst. II*, p. 122 ; *Log. et mét.*, p. 144-145.

[244] Il est à noter que Hegel ne développe pas cette figure géométrique de la sorte dans sa *logique*, en s'en tenant, comme nous l'avons d'ailleurs souligné plus tôt, au théorème de Pythagore. Notre façon, simpliste, on doit le dire, d'aborder le triangle arrivera néanmoins aux conclusions auxquelles veut nous conduire le professeur d'Iéna en exposant, en long et en large, la théorie pythagoricienne.

façon par tous, ou universellement compris, qu'en se divisant lui-même en d'autres termes, entendons en développant ce que Hegel appelle des «déterminités». Ce n'est en effet qu'en unissant le genre «polygone» à la différence spécifique «à trois côtés» que le triangle devient vraiment une figure géométrique universelle. Voici comment le professeur explique à ses étudiants que l'universalité de la connaissance implique logiquement une division d'elle-même pour rayonner adéquatement:

> Cet universel est comme tel l'espace vide du non-différer, le subsister des déterminités; il est encore davantage, il est la réflexion en soi-même, l'être-pour-soi absolu, qui dans son être-autre est égal à soi-même. *Les déterminités* ainsi posées en lui sont elles-mêmes cet autre, cet être opposé, autrement dit *le doublement de l'universel*, de sorte que celui-ci est l'essence des deux, et qu'elles ne sont que par là. Elles ne sont, en tant que le déterminé, que dans la nécessité pour l'universel *d'être soi-même un autre* [*sich selbst ein anderes zu seyn*].[245]

Malgré toute la finesse de la réconciliation entre l'identité et la différence à laquelle nous convie la logique qui culmine dans la définition de la connaissance formelle, cette dernière n'arrive pas à identifier totalement les deux termes contradictoires. La différence semble toujours destinée à être expulsée de l'identité lorsque l'entendement est à l'œuvre. En effet, Hegel découvre une sorte d'impasse dans cette formulation du connaître qui laisse encore échapper quelque chose au dehors d'elle-même. C'est la profondeur de cette difficulté que ces mots tentent d'éveiller en nous:

> Le connaître est lui-même justement ce passage, le contenu tombe en extériorité, il est une série de contenus indifférents qui, une fois découpés, surviennent chacun pour-soi, l'unité est l'unité du connaître, selon le différer; ceux-là composent une ligne, celle-ci est un cercle, et n'est que déduction; elle est elle-même une série de cercles [*eine Reihe von Kreisen*] qui sont à même le contenu, qui sont en d'autres termes envisagés du côté de celui-ci [...].[246]

---

[245] *Jenaer Syst. II*, p. 109 ; *Log. et mét.*, p. 131.
[246] *Jenaer Syst. II*, p. 122 ; *Log. et mét.*, p. 145.

Hegel reprend ici le mouvement du connaître universel qui, d'abord indifférent à lui-même, inclut par la suite en lui la division pour finalement arriver à se retrouver à travers elle. Ce mouvement, précise-t-il, débouche sur «une série de contenus indifférents qui surviennent chacun pour-soi». Le problème de la logique formelle tient justement au fait que les contenus qu'elle produit s'excluent les uns des autres. Chaque contenu est bel et bien le fruit d'un développement, c'est-à-dire un «cercle» en ce que chacun forme une totalité restaurée, mais l'unité qui en résulte, elle, n'est pas totale. On pourrait dire, par exemple, qu'on *sait* ce que sont un carré et un triangle. Pourtant, et c'est là que réside le malheur du logicien traditionnel, on n'arrive pas à penser ces figures géométriques autrement que sur le mode de l'opposition. Car, en logique formelle, un carré, ce n'est pas un triangle: ces deux éléments s'excluent réciproquement. Ainsi, le résultat d'une construction mentale, malgré la circularité qui découle de sa détermination, ne peut qu'être enchaîné de l'extérieur à d'autres cercles, entendons à d'autres résultats mentaux, si l'on veut tenter de saisir l'Absolu par eux. C'est pourquoi Hegel décrit, dans l'extrait qu'explique ce paragraphe, l'unité du connaître formel comme «une série de cercles». Cet alignement arbitraire de connaissances déterminées retombe dans ce que notre auteur appelle la «mauvaise infinité», qui est associée, dès le début de sa *logique*, au «dernier niveau auquel atteint l'incapacité d'unifier et de sursumer [*aufzuheben*] l'opposition de façon absolue»[247]. Ce niveau de connaissance se distingue de la vraie infinité qui, pour sa part, «n'est pas une série qui a toujours dans un autre son intégralité, et cet autre toujours hors de soi, mais l'autre est à même le déterminé lui-même, qui est pour-soi contradiction absolue»[248]. Ce qui manque aux idées développées par la pure pensée abstraite, ce qui fait défaut à cette «série de

---

[247]*Jenaer Syst. II*, p. 32 ; *Log. et mét*, p. 54.
[248]*Jenaer Syst. II*, p. 33 ; *Log. et mét.*, p. 55.

cercles», c'est finalement la découverte d'un élément où se conjugue tout ce qui est dans une unité d'où rien ne déborde. La *Logique* hégélienne de la maturité a une façon bien à elle de formuler ce qui peut nous aider à nous défaire de la carence dont souffre la manière traditionnelle d'envisager n'importe quel contenu. Lisons-la:

> [...] la science se présente comme un *cercle* entrelacé dans soi (*in sich geschlungenen Kreis*), dans le commencement duquel, [savoir] le fondement simple, la médiation entrelace en retour le terme; du même coup, ce cercle est un *cercle de cercles* (*ein Kreis von Kreisen*); car chaque membre singulier, comme [quelque chose d']animé par la méthode, est la réflexion-dans-soi qui, en tant qu'elle retourne dans le commencement, est en même temps le commencement d'un chaînon nouveau.[249]

Ce «soi» (*sich*), dans lequel on nous assure qu'est «entrelacé» le cercle de la science, s'apparente à celui du sujet connaissant sur lequel Hegel fait déjà reposer le mouvement de sa logique d'Iéna en l'associant à «notre propre réflexion»[250]. Mais ce sujet, la *Logique* de la maturité l'inclut clairement dans un «*Kreis von Kreisen*», dans un cercle qui comprend les cercles fondés par nos différents savoirs formels. Or, c'est la figuration de cette circularité globale qui s'épanche au delà de la pure pensée abstraite que tente de saisir, à notre avis, la *métaphysique* d'Iéna. Tout se passe en effet comme si la pure pensée se devait, après ne s'être essayée à trouver l'Absolu qu'en elle-même pour enfin réaliser que la véritable infinité tombait hors de sa pureté sans taches, d'accepter de poursuivre sa quête hors du domaine où s'exerce immédiatement sa juridiction. C'est ce mouvement qu'encense la *métaphysique* d'Iéna et il nous incombe à présent de l'aborder pour rendre hommage à la nouvelle façon de penser qui s'y

---

[249]G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik: Bd. 2, Die subjektive Logik* <désormais cité: *W.L. II*>, «Gesammelte Werke # 12», Hamburg, Felix Meiner, 1981, p. 252 ; G.W.F. Hegel, *Science de la Logique III*: *La logique subjective ou doctrine du concept* <désormais cité: *S.L. III*>, trad. Labarrière/Jarczyk, Paris, Aubier Montaigne, 1976, p. 390-391. Veuillez prendre note que les «[...]» et les «( )» sont nôtres, tandis que les «[ ]» sont du traducteur de l'ouvrage.

[250]Voir la note 243 de notre thèse.

exprime, nous le verrons, plus librement qu'auparavant.

Dès les premières pages du manuscrit où Hegel nous expose sa vision de la métaphysique, l'on comprend vite en quoi cette dernière contient la logique qui la précède en son sein. Le logicien devenu métaphysicien affirme que «l'universalité de la Logique était une universalité non discutée»[251]. Que veut dire Hegel par là? Simplement que la logique traditionnelle baigne dans l'arbitraire en ayant choisi de s'ériger sur le seul principe d'identité. La «Logique, insiste-t-il un peu plus loin dans la même page, commençait avec l'unité elle-même, au titre de l'égal-à-soi-même. Elle ne s'en justifiait pas; c'est ici seulement [entendons dans la métaphysique] qu'une justification se produit»[252]. Il faut rappeler que ce qui vient troubler la quête idéaliste allemande, c'est précisément la persistante manifestation de la différence dans le monde concret: une différence qui tombe immédiatement en dehors de la logique traditionnelle qui n'a su miser sur l'identique qu'en excluant le divers. Il aurait sûrement été aussi désastreux pour la logique de se construire à partir de la différence. C'est un peu ce que fait Schelling en associant les choses concrètes à des êtres différents de l'Absolu, même si sa conception de l'Absolu est paradoxalement elle-même identitaire. Ce qui compte alors vraiment pour la philosophie allemande, c'est d'arriver à une harmonisation de l'identique et du différent par la formulation d'une nouvelle logique qui serait métaphysique au sens kantien du terme. Nous pensons que c'est cette articulation, conditionnée par l'incapacité de la logique traditionnelle à exprimer l'Absolu tout comme par les philosophies issues des successeurs de Kant, qui sert de charpente à la *métaphysique* d'Iéna. Voyons comment Hegel nous explique que la logique est appelée à devenir métaphysique. Il le fait, en montrant que la métaphysique

---

[251] *Jenaer Syst. II*, p. 128 ; *Log. et mét.*, p. 151.
[252] *Jenaer Syst. II*, p. 128 ; *Log. et mét.*, p. 152.

reprend d'abord l'idée du connaître sur laquelle se conclut sa logique comme le fondement absolu de son point de départ:

> Cette unité par où on commence est résultat, mais le fait qu'elle soit résultat, cela n'était pas du tout explicité à même elle [elle = la logique]; elle était un résultat subjectif, duquel il y avait à arguer que nécessairement il y avait eu beaucoup avant lui pour qu'on pût commencer par lui. Ici [dans le connaître métaphysique], dans le retour absolu à soi, elle est au titre de ce résultat. Dans la mesure où elle n'était pas posée comme résultat, elle était un commencement arbitraire, qui en avait d'autres à ses côtés, absolument multiples, c'était un premier contingent; ici, elle se montre comme l'absolument premier [...].[253]

Ce lieu où doit maintenant s'exercer la logique, c'est celui de la métaphysique qui articule, non plus simplement un connaître formel et arbitraire, mais bien un savoir concret et développé. Ainsi, le penseur nous présente un savoir animé par la prétention de circonscrire et de comprendre absolument tout ce qui est; un savoir animé par cette prétention contre laquelle Kant nous mettait vigoureusement en garde dans sa *Critique de la raison pure*. Il vaut la peine de rappeler ici ce que l'initiateur de la «révolution copernicienne de la pensée» dépeint comme un usage illégitime de la raison:

> La raison est poussée par un penchant de sa nature à sortir de l'expérience, pour s'élancer, dans un usage pur à l'aide de simples idées, jusqu'aux extrêmes limites de toute connaissance, et à ne trouver le repos que dans l'achèvement de son cercle dans un tout systématique subsistant par lui-même.[254]

La raison pour Kant, on le sait, atteint sa limite théorique lorsqu'elle réussit à percer à jour les catégories pures de l'entendement qui rendent possible notre expérience du monde. En dépassant sa limite, elle exerce, toujours selon ce dernier, une activité qui ne peut plus se vérifier

---

[253] *Jenaer Syst. II*, p. 129 ; *Log. et mét.*, p. 152.
[254] *K.r.V.*, p. 671 ; *C.r.P.*, p. 539.

par aucune expérience. Or, Hegel nous montre précisément à Iéna que ce n'est pas parce que les catégories de l'entendement sont inaptes à exprimer l'Absolu qu'il nous faut pour autant renoncer à sa recherche. Par conséquent, on le voit tenter, précisément dans sa *métaphysique*, d'élever la pensée d'entendement jusqu'au penchant qui anime la raison selon «sa nature». Pour ce faire, Hegel va exprimer la portée spéculative de la logique traditionnelle par une élucidation de ce qu'est vraiment le multiple qui en résulte: «Ainsi le multiple se divise-t-il en un multiple qui est un multiple, et un multiple qui n'est pas un multiple. C'est ainsi qu'est le multiple à même lui-même.»[255] Nous sommes désormais en mesure de saisir la portée de ces paroles. En ayant déjà abordé la dialectique de la «définition», telle que nous la présente Hegel dans le procès qu'il fait subir à la logique, nous pouvons comprendre que l'objet défini est lui-même une unité de plusieurs moments, donc un «multiple qui n'est pas multiple», qui s'oppose par la suite à plusieurs autres définitions, ce qui le caractérise tout aussi bien comme un «multiple qui est multiple». Le malheur de la pensée d'entendement qui, elle aussi, veut atteindre l'Absolu, est de sombrer dans la mauvaise infinité, c'est-à-dire de rassembler arbitrairement la pluralité des unités qui constituent son savoir. Par conséquent, on comprendra que le véritable problème de l'entendement, c'est la «polarisation». L'analyse du multiple qu'effectue Hegel nous le prouve. Car, on se rend compte, lorsqu'on en saisit le sens, que la logique traditionnelle concentre maladroitement son attention sur la multiplicité en visant l'unité totale de ce qui est. Mais, la façon habituelle de considérer la connaissance ne souffre pas seulement d'un problème de polarisation. On pourrait dire qu'elle est également affublée d'un trouble de la vision. La *métaphysique* d'Iéna veut, en ce sens, nous semble-t-il, traiter la myopie dans laquelle la tradition philosophique a embourbé la connaissance en fondant exclusivement sa quête savante

---

[255] *Jenaer Syst. II*, p. 133 ; *Log. et mét.*, p. 157.

sur l'unité. Dans la publication qui fera pour la première fois effectivement la synthèse de ses recherches, Hegel ne tardera pas à percer à jour ce qui a indubitablement pour lui «l'aspect du mouvement d'un cercle (*der Bewegung eines Kreises*) qui librement se meut dans soi-même dans le vide, sans entrave tantôt s'étend (*sich erweitert*) tantôt se resserre ([*sich*] *verengert*), et parfaitement satisfait joue seulement dans et avec soi-même.»[256] *Logique et métaphysique* a précisément déjà commencé à pressentir ce mouvement circulaire qui se referme et se déploie au gré du savoir qui s'articule. La *logique* d'Iéna ne se contracte-t-elle pas tellement sur les objets sur lesquels elle pose son regard qu'elle finit par perdre la véritable absoluité de vue? À trop regarder de près, on perd la vision de l'ensemble. C'est ce qui s'est passé avec la logique traditionnelle. La *métaphysique* hégélienne veut justement élargir l'horizon logique de la connaissance qui s'est restreint avec le temps. Essayons de jeter un peu de lumière sur la manière dont elle y arrive.

L'importance de la *métaphysique* qu'exploite Hegel à Iéna tient à une découverte fondamentale pour sa philosophie. Elle consiste à prendre conscience que ce qui compte vraiment lorsqu'on veut atteindre l'Absolu, ce n'est pas l'objet déterminé sur lequel porte notre savoir, mais plutôt la façon dont cet objet s'est constitué en tant que tel. Le mouvement par lequel se *définit* l'objet de la connaissance logique devient lui-même l'objet que *démontre* la connaissance métaphysique. Ce mouvement, Hegel l'associe adroitement à l'idée de «chose-en-soi» que nous interdisait de connaître la philosophie de Kant:

> Cette idée de l'en-soi se réalise dans la Métaphysique, pour autant que le connaître devient son propre contenu; autrement dit le cercle de la réflexion, en tant qu'il est ce mouvement, l'en soi, est maintenant lui-même ce qui parcourt son cercle.[257]

---

[256] *Ph.G.*, p. 260-261 ; *Ph.E.*, p. 370.
[257] *Jenaer Syst. II*, p. 168 ; *Log. et mét.*, p. 193.

De la sorte, dans la deuxième partie des leçons que nous mettons ici au clair, on peut dire que la «définition» articulée auparavant par le professeur de logique, à savoir ce qui prend forme dans l'acte de connaître, laisse à présent place à la «démonstration» de ce qui se manifeste pour le métaphysicien. Cette façon de procéder exige, par contre, un acte de contrition de la part du logicien pur et dur; elle lui demande un douloureux changement d'attitude. Il faut en effet ici cesser de se demander comment le monde s'est fait si l'on veut arriver à en saisir la totalité. Ce passage nous semble souligner cette exigence:

> [...] on ne peut pas demander comment l'infini devient fini, autrement dit comment il sort de soi, ou telles autres formules dépourvues de concept. Car l'égal-à-soi-même connaît l'infini comme un égal; et soi-même comme un égal à soi-même, comme infini, autrement dit comme venant à soi à partir de l'autre; comme étant seulement par là que l'autre vient à soi-même, et que cet autre est aussi bien lui-même que lui-même est l'autre. Pour autant que l'Esprit connaît ainsi l'infinité, il se conçoit soi-même, car son se-concevoir consiste en ce qu'il se pose comme étant en relation à un autre; il se conçoit car il se pose en relation à l'autre, c'est-à-dire soi-même comme l'autre de soi-même, comme l'infini, et égal à soi-même de cette façon.[258]

Hegel nous invite, de la même façon qu'on ne s'étonne pas en logique qu'un triangle ne se définisse pas simplement comme un triangle, à concevoir l'infini comme étant nécessairement en relation avec le fini. Arrêter de se borner à demander inlassablement pourquoi et acquiescer inconditionnellement à ce qui est. Voilà ce à quoi nous incite la *métaphysique* qui «étend» à perte de vue le mouvement qu'on a pu voir se «resserrer» dans la logique d'Iéna[259]. Si l'on accepte que l'unité du connaître exprimée dans la logique formelle inclut paradoxalement en elle la différence, ou quelque chose d'autre, pourquoi alors s'en formaliser dans la connaissance habitée par un contenu réel? C'est ce que s'est forcément dit Hegel à Iéna, en nous amenant,

---

[258] *Jenaer Syst. II*, p. 173 ; *Log. et mét.*, p. 199.
[259] Voir la note 256 de notre thèse à ce sujet.

bien malgré nous, à avouer qu'unité et multiplicité sont concrètement la même chose dès qu'un objet est défini ou démontré:

> Il [= le multiple] n'est par suite ni lui-même, ni le contraire de lui-même, et il est aussi bien lui-même que le contraire de lui-même; les deux ne sont pas des modes de considération divers qui seraient hors de lui, autrement dit à l'égard desquels il serait indifférent; une différence et un relever [*aufheben*] de la différence qui ne seraient pas posés à même lui; bien plutôt est-il cela en fait à même lui-même; à même lui-même, il est la contradiction absolue [...].[260]

Cette «contradiction absolue», nous le comprenons ici, n'est pas négative. Elle est plutôt totalement affirmative. Cerner l'Absolu comme un multiple, à savoir comme la contradiction par laquelle ce dernier arrive à s'affirmer lui-même sans finalement sortir de la logique qui, habituellement, ne concède aucune vérité à la contradiction, c'est l'un des grands exploits de la pensée hégélienne. C'est cette conception toute personnelle de Hegel qui nous permet de dépasser les philosophies de Fichte et de Schelling. À propos du point de vue du «Je absolutisé» qu'articule Fichte, notre auteur nous dit ceci: «Il ne peut plus passer dans le relever [*aufheben*] formel, dans le négatif en général; il ne peut plus faire disparaître l'opposé; car il est réel, il est universel»[261]. La nature matérielle ne doit donc pas être esquivée par le philosophe, comme l'affirme d'ailleurs Schelling, puisqu'elle s'affirme concrètement, à sa façon, elle-aussi. De la philosophie de l'ami qui l'a aidé à devenir professeur, Hegel peut donc garder l'exigence de considérer autant la «nature» que l'«esprit» pour atteindre l'Absolu. Mais on comprend mieux, avec la doctrine hégélienne, ce qui justifie cette fragmentation de l'Absolu en ses extrêmes. Elle explique aussi davantage pourquoi ce qui est indifférent, c'est-à-dire ce qui est sans différences ou indéfini, ne peut exprimer universellement la plénitude comme le soutient Schelling dans sa

---

[260] *Jenaer Syst. II*, p. 134 ; *Log. et mét.*, trad. modifiée, p. 157-158. Tel que convenu, nous traduisons ici «*aufheben*» par «relever».
[261] *Jenaer Syst. II*, p. 162 ; *Log. et mét.*, trad. modifiée, p. 187.

philosophie. En fondant sa quête philosophique sur le dynamisme logique par lequel les objets se définissent universellement, Hegel arrive à se départir de l'idée schellingienne selon laquelle les êtres matériels et réels sont différents de l'Absolu. Pour notre auteur, tout ce qui a une certaine existence, tout ce qui se définit un tant soit peu, est pris en vue comme une auto-différenciation de l'Absolu lui-même. En vertu de cette façon de procéder, la présence de la nature et de l'esprit dans notre monde est associée à une exigence logique de la pensée concrète elle-même. Ces deux éléments contradictoires, selon le penseur, ne se définissent véritablement qu'en relation l'un à l'autre. Constatons-le par la lecture de l'extrait suivant:

> Le connaître n'est connaître que comme infini, dans l'opposition absolue; la nature, en tant que l'être-autre de l'esprit, n'a infinité à même soi que selon ce mode extérieur des médiations; pour autant qu'elle est cette même unité simple des opposés, elle ne présente pas elle-même cette opposition absolue comme étant infinie à même soi, mais comme simple, et comme une séparation seulement extérieure [...].[262]

Voilà comment la réalité peut totalement nous apparaître comme étant de part en part logique, autant du point de vue de la nature que de l'esprit. La nature est ainsi, pour Hegel, naturellement déterminée comme l'«esprit dans son être autre». Ces propos ne sont pas étonnants lorsqu'on les sait tout droit sortis d'un philosophe qui décèle que «le même» est en constant commerce avec son «autre» en vertu d'un savoir métaphysique basé sur le double mouvement qui anime la concrétisation de l'idée du connaître, de sorte que «dans le premier, il devient l'autre de ce qu'il est; dans le second, il le devient pour-soi-même»[263]. Hegel nous invite donc à penser la nature comme le premier moment où l'Absolu se fait autre, comme une

---

[262] *Jenaer Syst. II*, p. 69 ; *Log. et mét.*, p. 92. Ce texte apparaît dans une remarque insérée dans la dialectique du «rapport» que Hegel expose dans sa logique. Elle nous paraît employée en ce lieu pour souligner l'insuffisance de la logique traditionnelle à articuler le véritable lien qui unit la nature et l'esprit.
[263] *Jenaer Syst. II*, p. 136 ; *Log. et mét.*, p. 159.

étape par laquelle il commence à se définir, et qui doit, nous le savons, logiquement faire place à une seconde instance où il deviendra alors «pour soi-même». Comme le triangle qui doit nécessairement passer par quelque chose d'autre pour devenir universellement lui-même, entendons la déterminité «polygone» jointe à celle de «à trois côtés», l'Absolu doit passer par la nature puis par l'Esprit pour s'universaliser. Afin de nous exposer cette conception, Hegel divise son enseignement en une «métaphysique de l'objectivité» et une «métaphysique de la subjectivité» liées l'une à l'autre en raison de la nature du connaître universel qui les meut. C'est cet ambitieux programme qu'on nous annonce dans ces lignes où le fondement d'une réalité exprimée sous toutes ses facettes cesse d'être envisagé comme un mystère:

> Le fondement, la totalité, dans la mesure où elle se réfléchit à partir des moments du connaître, qui sont le contenu de celui-ci, posée ainsi comme première puissance, a en vue, bien que le fondement doive assurément être en soi, et soit posé ainsi, le chemin dans lequel il devient autre, et, à partir de ce devenir-autre, autre à nouveau; et ce chemin est sa réalisation, en laquelle il se donnera sa totalité réelle, une totalité dont les moments sont le fondement complet lui-même.[264]

Dans sa «métaphysique de l'objectivité», Hegel nous entretient du monde en tant que déterminité où s'exhibe l'«Absolu dans son être autre». Dans celle de la subjectivité, c'est le «devenir autre de cet autre», c'est-à-dire le revenir au même de l'Absolu à partir de l'homme qui est esquissé. Ici, on ne doit plus s'étonner qu'il existe un monde, en se hasardant à penser qu'il aurait pu ne pas en être ainsi, et on ne doit plus être surpris de constater la présence des hommes dans ce monde. C'est sans contredit avec l'assurance que lui a procurée le procès qu'il a préalablement fait subir à la logique que notre auteur a brodé sa *métaphysique* d'Iéna. En s'inspirant du mouvement de la pensée à l'œuvre dans la connaissance, Hegel est vite arrivé à

---

[264]*Jenaer Syst. II*, p. 138 ; *Log. et mét.*, p. 162.

la conclusion que la pensée pure devait inéluctablement se transformer en son contraire, à savoir en pure matérialité. Il nous le prouve dans ce qu'il appelle la «métaphysique de l'objectivité».

On peut supposer qu'un étudiant qui aurait manqué la première partie des cours du penseur à cette époque, ceux consacrés à la logique, aurait sûrement trouvé le point de départ de la *métaphysique* des plus arbitraires. Mais nous savons désormais qu'au contraire, celle-ci est fondée sur la pensée de la connaissance qui se révèle être le seul véritable point de départ sur lequel puisse s'ériger l'Absolu. Comme il le faisait dans ses recherches antérieures, Hegel, à Iéna, tient toujours compte du fait que la matière sensible n'est pas ce qui est le plus apte à exprimer l'Absolu, l'esprit, ou l'infinité, que l'idéalisme allemand veut à tout prix arriver à atteindre par un système de pensée. Ainsi, la «métaphysique de l'objectivité» stagne du fait que l'Absolu tombe indéfiniment à l'extérieur du contenu qu'elle articule. Notre auteur y expose la progression des différents moments qui, selon lui, doivent intervenir dans la construction du monde naturel objectif, ou du monde qui semble en dehors de nous, en partant de ce qui est le moins noble du point de vue spirituel pour nous amener à voir ce qui l'est le plus dans les limites de l'objectivité. Or, on se souvient que Hegel avait soulevé, dans son premier article publié, l'exigence de considérer l'objectivité d'une manière particulière. Relisons ce texte, qui, admettons-le, sonne à présent d'une tout autre manière que la première fois où nous l'avons abordé:

> Dans le système de Fichte l'identité ne se constitue qu'en un sujet-objet subjectif; pour le compléter, il faut un sujet-objet objectif; alors l'Absolu s'exprime en chacun des deux; il ne se retrouve totalement qu'en l'un et l'autre à la fois, lorsqu'il accomplit la synthèse suprême qui les anéantit tous deux comme termes opposés, lorsque point d'indifférence absolu (*absoluter Indifferenzpunkt*) de l'un et de l'autre, il les inclut en lui, les engendre tous les deux et, à partir d'eux,

s'engendre lui-même.[265]

C'est bien la même condition qui concourt au plein rayonnement de l'Absolu, à savoir celle de concilier un «sujet-objet objectif» à un «sujet-objet subjectif», qui est respectée dans la *métaphysique* d'Iéna. Mais à la différence près que, dans ces cours, le mouvement de l'identité constituée en «sujet-objet» est désormais vraiment expliqué par la logique de la connaissance qui la précède. En effet, la genèse du couple «sujet-objet» s'affiche dans la logicité de l'idée du connaître. Plus particulièrement, en ce qu'elle nous montre que, absolument parlant, le développement d'une définition, en l'occurrence le devenir «sujet» ou «pour soi-même» d'une détermination singulière, ne peut se faire qu'en étant associé à l'altérité qui pourvoit à son universalisation. En d'autres termes, l'on pourrait dire qu'un sujet n'est véritablement lui-même qu'en s'objectivant, et qu'un objet ne peut en faire autant qu'en se subjectivant. C'est donc, pourrait-on dire, la formation du «sujet-objet objectif» qu'entreprend de démontrer la «métaphysique de l'objectivité», en ne perdant pas de vue que ce premier moment est constitutif du devenir de l'Absolu lui-même: «la substance, y affirme notre auteur en ce sens, est bien plutôt un sujet»[266]. Cette substantialité, que Hegel envisage comme un sujet, est étroitement liée, croyons-nous, à son désir de comprendre philosophiquement le mouvement de la religion, entendons à son espoir de saisir ce Dieu qui traverse sa création en se perdant dans la nature pour finalement se faire lui-même homme. On ne peut douter que cette idée du retour à soi de l'Absolu que postule la «métaphysique de la subjectivité» soit grandement inspirée par la «*Menschwerdung Gottes*», par le «devenir-homme de Dieu», lorsqu'on s'aperçoit que

[265]*Jenaer kritisch.*, p. 63 ; *Diff.*, p. 167. Voir la note 194 de notre étude.
[266]*Jenaer Syst. II*, p. 140 ; *Log. et mét.*, p. 164.

l'individualité humaine vient clairement à y être considérée comme une incarnation vivante de l'Absolu. On a déjà compris pourquoi Hegel en est venu à envisager l'Absolu comme un multiple, plus encore, nous l'avons vu aussi, comme une «contradiction absolue»[267]. Or, cette contradiction, le professeur de métaphysique la destine indéniablement à prendre figure humaine. C'est ce que nous indique un extrait tiré de l'une des pages qui concluent sa description de l'émergence du monde objectif:

> [...] pour l'individu qui se maintient soi-même, il y a, en tant qu'il connaît, en d'autres termes en tant qu'il est unité de soi et de son contraire, ce non-être sien, en d'autres termes son disparaître; il est par là pour lui-même cette contradiction [...].[268]

Encore une fois, on utilise adroitement le mouvement de la connaissance pour nous faire passer du «sujet-objet objectif», ou du monde naturel, au «sujet-objet subjectif», ou au monde spirituel. L'individualité humaine a le bonheur de connaître, à savoir d'être, comme le soulève Hegel, tout comme l'Absolu lui-même, «unité de soi et de son contraire». Mais en tant qu'unité développée, à titre d'«individu qui se maintient soi-même», l'homme est d'abord victime de ce que suppose premièrement l'acte de connaître, à savoir la perte momentanée de soi dans le passage à son autre. C'est pourquoi Hegel souligne que «pour l'individu», «en tant qu'il connaît», il y a «son disparaître». Il nous met de la sorte sur la piste qui nous amène à comprendre que si l'homme n'est pas immédiatement conscient de lui-même lorsqu'il surgit de la matérialité du monde, ce n'est que pour mieux être soi-même par la suite. Ainsi, la clarté d'une *logique* devenue presque divine, que Hegel fait miroiter jusque dans le monde objectif naturel, fait place à un moment d'obscurité que nous savons néanmoins associé au plus beau des

---

[267]Voir la note 260 de notre étude pour ce rappel.
[268]*Jenaer Syst. II*, p. 150 ; *Log. et mét.*, p. 175.

destins: «L'essence suprême a créé le monde, qui est pour elle d'une transparence et d'une clarté éthérées; mais pour soi-même obscur.»[269] Pour notre métaphysicien, rappelons-le, l'essence suprême, ou l'Absolu, s'est faite autre dans la matérialité sensible et naturelle. Il est maintenant temps de montrer comment ce dernier articule le «devenir autre» de cet autre qui, selon ses propres dires, vient à s'individualiser au point de se maintenir soi-même. C'est ce que nous ferons ressortir à l'aide d'un court survol de la «métaphysique de la subjectivité» qui clôt le manuscrit que nous étudions depuis un bon moment.

Hegel ouvre la dialectique qu'il met en branle dans la dernière partie de *Logique et de métaphysique* sur un «Je théorique» associé à la «conscience». Ce n'est pas étonnant que cette étape débute de la sorte. Nous avons déjà maintes fois soulevé à quoi le professeur se fie pour dynamiser l'Absolu qu'il voit émerger dans les différentes sphères de la réalité. Sûrement pour éviter que ses étudiants ne se méprennent sur le mouvement qui anime ce qu'il va faire apparaître sous leurs yeux dans sa «métaphysique de la subjectivité», Hegel répète à nouveau ce que nous devrions maintenant savoir: «le singulier du maintien de soi a pour nous son devenir dans le devenir du concept du connaître»[270]. La façon dont la connaissance se formule trame encore la logique de l'apparition du «sujet-objet subjectif» que l'auteur se donne visiblement pour tâche d'expliquer ici, et la «conscience», ou le «Je théorique», se présente décidément comme le deuxième moment de cette formulation. Deuxième moment, précisons-nous, puisque le connaître en son devenir n'est d'abord qu'une unité abstraite, c'est-à-dire qu'un état d'indifférenciation où n'intervient aucune différence. En ce qui concerne «l'individu qui se maintient soi-même», comme aime l'appeler Hegel, ce premier moment est celui de

[269]*Jenaer Syst. II*, p. 154 ; *Log. et mét.*, p. 178.
[270]*Jenaer Syst. II*, p. 157 ; *Log. et mét.*, p. 182.

l'inconscience qu'on peut apparenter à la pure nature, à savoir un moment où le «Je» n'est que potentiel et qui précède logiquement l'état conscient de l'homme. Mais pour le métaphysicien, et contrairement à ce qu'en pense Schelling, la conscience humaine exprime un moment supérieur à la nature en ce qui concerne l'Absolu. La conscience est supérieure à la nature parce qu'elle fait partie du mouvement par lequel l'Absolu retourne à lui-même. Il est grand temps de regarder de plus près la «dialectique conscientielle» qu'articule brièvement la *métaphysique* d'Iéna afin de mieux saisir en quoi l'on peut se risquer à dire qu'elle pourvoit à une véritable restitution de la plénitude à elle-même.

Lorsque nous prenons conscience du monde dans lequel nous vivons, nous sommes tout d'abord inconscient de nous-même en tant qu'individu, ou sujet, qui se trouve dans ce monde. Dans ces conditions, on peut dire que la conscience est totalement remplie par l'être objectif et qu'elle se montre comme «Je théorique». On pourrait même dire que la conscience se détermine initialement comme «Je passif», ou comme une instance qui se contente de recevoir et d'exprimer ce qui se manifeste dans le monde objectif. De cette manière, le «Je», entendons le sujet qui détermine l'apparition de la conscience, peut être envisagé comme une unité totalement identifiée à l'autre de lui-même. Hegel le traduit en ces termes:

> Le Je au contraire est à même soi-même et *pour* soi l'universel, l'indifférence, autrement dit l'être-pour-soi de l'étranger n'est rien d'autre que la forme de l'universalité, mais celle-ci appartient au Je, et l'étranger, dans la mesure donc où il est pour-soi, est lui-même déterminé par le Je, non pas la première, l'être déterminé du Je par l'étranger, et il n'y a purement et simplement que la deuxième synthèse: l'être-déterminé de l'étranger, et en fait rien d'étranger n'est posé dans le Je.[271]

Il est capital de surprendre l'adresse de la pensée hégélienne qui s'exhibe dans ce

---

[271] *Jenaer Syst. II*, p. 158 ; *Log. et mét.*, p. 183.

passage qui peut paraître des plus ambigus. Hegel a en effet l'audace de vouloir nous faire comprendre que même si c'est «l'être-pour-soi de l'étranger», ou le contenu objectif de la réalité, qui constitue ici ce qu'est le «Je», ce dernier, à savoir ce contenu, appartient quand même «au Je». L'«être étranger», précise bizarrement le penseur, est à ce moment «lui-même déterminé par le Je». Comment peut-on arriver à affirmer que le «Je» est totalement identifié à l'«être qui lui est étranger» sans pour autant être déterminé par cet autre que lui-même? Simplement en pensant le «Je» à travers la logique du connaître qui inclut un moment de «devenir autre» dans le processus qui mène à n'importe quelle définition de soi. Hegel nous place donc ici sciemment dans l'optique de la concrétisation du «devenir soi-même» du «Je», qui, en raison du mouvement de son connaître, doit nécessairement se transformer en son autre, à savoir être momentanément cet autre, pour espérer devenir lui-même. Le fait que notre auteur prenne aussi le soin de préciser qu'il n'est pas du tout question ici de la «première synthèse» abstraite, celle qu'il nomme «l'être déterminé du Je par l'étranger», qu'il n'est pas question de cette synthèse immédiate qu'on peut concevoir comme l'état d'«inconscience» qui précède celui de la conscience, nous confirme qu'il demande effectivement à ses élèves de se positionner au niveau de la production concrète du «Je» en son second moment lorsqu'il l'envisage en tant que foncièrement «théorique». En vérité, cette déterminité n'est qu'une étape dans la marche du «Je» vers lui-même. Hegel ne tarde pas à nous le rappeler en soulignant que «le Je n'est singularité absolument universelle que par là que la singularité est revenue du monde: qu'au titre d'un réfléchi»[272]. Ce retour à soi du «Je», qui s'est d'abord intuitionné comme monde, le rend vraiment égal à lui-même tout en ouvrant un nouveau processus, plus simple celui-là, où

---

[272]*Jenaer Syst. II*, p. 159 ; *Log. et mét.*, p. 184.

l'individualité qu'il affirme continue à tenter de se maintenir. Lisons Hegel:

> Le procès de ce maintien de soi est plus simple que le premier, il n'y a pas en lui le déterminer doublé alternatif; la synthèse n'est pas telle que d'abord l'étranger serait l'essentiel, l'en soi, qui se poserait dans le Je comme dans un terme passif, et qu'ainsi en celui-ci surgirait un être-autre qui ne serait pas par lui-même; bien plutôt commence-t-il juste par là que dans l'opposition, l'essentialité ne s'altère pas, ne se renverse pas, mais qu'immédiatement Je, en tant que l'infini, est l'essentiel.[273]

Le professeur aurait eu avantage ici à nous parler de la révolution copernicienne de la pensée amorcée par Kant et surtout de son accomplissement effectué par Fichte, car c'est bien ce qu'il s'agit de comprendre dans ce passage. La subjectivité qu'il met en question n'est en effet rien d'autre que celle que trahit la célèbre équation fichtéenne «Je = Je», que Hegel, l'on doit le souligner, n'emploie même pas dans cette partie intéressante de son cours. Pourtant, en restant muet à ce sujet et en n'exposant pas clairement l'origine philosophique de cette détermination de la subjectivité dans son manuscrit, le retour à soi du «Je» auquel nous convie le passage cité manque un peu de rigueur. En guise d'explication au fait que le «Je» vient à se détacher du monde qui détermine premièrement sa propre expression, le métaphysicien nous informe que ce «Je» ne peut, de toute façon, même pas comprendre ce qui le pousse à se contracter ainsi sur lui-même: «Sa déterminité ne se produit pas sous les yeux du Je, pour ainsi dire, bien plutôt celle-ci lui est-elle inconcevable [*unbegreiflich*], inconsciente [*Bewußtlos*]»[274]. La *Phénomémologie de l'Esprit* sera un peu plus bavarde sur le sujet en précisant que le «Je» est porté à se rabattre sur lui-même pour retrouver la profondeur du savoir que ne peut lui donner immédiatement la connaissance théorique par laquelle il s'exprime d'abord:

---

[273] *Jenaer Syst. II*, p. 159 ; *Log. et mét.*, p. 184-185.
[274] *Jenaer Syst. II*, p. 160 ; *Log. et mét.*, p. 185.

> L'ob-jet, pour cette même [conscience], paraît certes être tel qu'elle le sait; elle paraît pour ainsi dire ne pas pouvoir aller derrière, [pour voir] comment il [est], *non pour cette même [conscience]*, mais comment il est *en soi*, et donc de ne pas pouvoir examiner en lui son savoir.[275]

Même si la «métaphysique de la subjectivité» d'Iéna est avare de commentaires en ce qui contraint le «Je» à se concentrer sur lui-même, l'on peut en dernier recours comprendre que cette exigence se fonde en fin de compte totalement sur la *logique* qui sert implacablement de toile de fond à ce texte. Néanmoins, le professeur nous montre, tout comme il le fera d'ailleurs dans ses travaux matures, qu'il a déjà compris que «la *mauvaise réflexion* est la crainte de s'enfoncer dans la *Chose*»[276]. Dans cet ordre d'idées, le métaphysicien veut nous faire comprendre que lorsque le «Je» se prend lui-même comme objet, lorsqu'il se réfléchit simplement de la sorte lui-même, il devient l'expression d'un savoir purement formel. C'est en fin de compte à partir de ce «lieu du savoir», on le comprendra à y réfléchir un peu, que peut s'élaborer la théorie kantienne de la connaissance qui perce à jour les catégories de pensée avec lesquelles le «Je» a l'impression d'être condamné à «se» re-présenter le monde. Heureusement, on nous assure que ce moment est appelé à être enrichi et que cette «forme pure» gagnée par le «Je» doit être adéquatement remplie par un «contenu concret». Ce procès dans lequel doit à nouveau s'engager la subjectivité, c'est celui où elle devient pratique. «Si le Je théorique, affirme Hegel, s'est trouvé en tant que réflexion formelle, mais absolue, réfléchie en soi, il doit en tant que pratique se trouver en tant que réflexion absolument remplie.»[277] On peut avoir l'impression que le penseur ne fait que reprendre la théorie de Fichte, qui associe simplement l'en-soi des choses au pour-soi humain, dans l'explication qu'il nous donne des retombées du

---

[275]*Ph.G.*, p. 66 ; *Ph.E.*, p. 142.
[276]*Notes.*, p. 67.
[277]*Jenaer Syst. II*, p. 163 ; *Log. et mét.*, p. 188.

«Je» théorique qui devient pratique. Constatons-le:

> [...] le Je a repris pour ainsi dire tout être-en-soi en soi-même, il est le cercle de son propre cercle et de l'autre, autrement dit de l'en-soi de l'opposé, et il ne reste pour celui-ci plus rien. Cette déterminité qui retombe dans le Je est l'infinité elle-même, autrement dit c'est précisément le rapport relevé [*aufgehoben*] à même soi-même des existants [...].[278]

Même si l'on sait pertinemment que le savoir qu'articule Hegel dans ses cours d'Iéna ne peut se résumer à celui de Fichte, ne serait-ce qu'en raison de la complète justification de la matérialité sensible exhibée dans sa «métaphysique de l'objectivité», on ne peut s'empêcher de le trouver encore trop formel. C'est comme si, malgré tout son bon vouloir, l'auteur de *Logique et métaphysique* n'arrivait pas encore totalement à réconcilier l'esprit avec son autre. Il est pourtant clair que Hegel veut arriver à articuler l'esprit, en tant qu'Absolu, dans sa totalité. Ce passage peut facilement nous en convaincre:

> Le Je est, en tant que théorique, Esprit en général; en tant que Je pratique réalisé, pour lequel la déterminité est elle-même déterminité absolue, infinité, il est Esprit absolu.[279]

Si séduisante que puisse paraître cette exposition de l'Esprit absolu, l'on doit convenir, à la lecture du manuscrit où elle s'affirme, qu'elle demeure elliptique en regard de l'abolition simpliste de l'«être étranger objectif» à laquelle elle procède. C'est manifestement un examen approfondi, plus nuancé, du «Je» pratique qui fait défaut à ce texte[280]. Notre auteur comblera en grande partie cette lacune dans les autres cours donnés à l'Université d'Iéna. Mais avant d'exposer comment Hegel va creuser plus à fond la subjectivité pratique pour mieux élucider

---

[278] *Jenaer Syst. II*, p. 164 ; *Log. et mét.*, trad. modifiée, p. 189.
[279] *Jenaer Syst. II*, p. 165 ; *Log. et mét.*, p. 190.
[280] Le manuscrit de *Logique et métaphysique* ne réserve, en effet, que deux pages à l'explication du «Je» pratique tandis qu'il en consacre presque sept au développement du «Je» théorique.

en quoi cette dernière peut arriver à exhiber le mouvement[282] par lequel l'Absolu qui, à ses dires, «s'est fait autre» peut véritablement «se faire autre à nouveau» dans la pratique subjective, nous allons conclure ce chapitre en montrant comment la philosophie hégélienne de la maturité va vraiment procéder à une identification de la logique avec la métaphysique. Ce détour est primordial, à ce moment de notre recherche, puisqu'il nous aidera à mieux comprendre le nouveau genre de logique que Hegel articulera dans ses cours pour expliciter le mouvement du «Je pratique». Ces lignes, justement tirées d'une *Logique* plus élaborée que ne l'est celle d'Iéna, nous permettent de nous forger une solide idée sur ce sujet:

> Quels qu'aient été les résultats auxquels on est parvenu à d'autres égards en ce qui concerne le contenu et la forme de la science, reste que la science logique, qui constitue la métaphysique proprement dite ou la pure philosophie spéculative, s'est vue jusqu'à présent encore très négligée.[281]

Il est important de rappeler que la *logique* de Hegel n'est métaphysique qu'en tant qu'elle procède à une transmutation de la métaphysique dite traditionnelle, qui était autrefois, au dire du penseur, considérée comme «la science des *choses*, saisies en des *pensées* qui passaient pour exprimer les *essentialités* des choses.»[282] Aussi longtemps qu'une transformation de la façon habituelle de penser n'est pas opérée, la logique comme métaphysique est mal servie, ou, comme le souligne d'ailleurs un passage précédemment cité, vouée à demeurer «négligée» (*vernachlässigt*). C'est pourquoi, lorsqu'il nous parlera d'une *métaphysique* identifiée à la logique, Hegel ne manquera pas dans ses futurs écrits de faire presque toujours intervenir le contraste de la tradition par rapport à la modernité pour mieux nous faire comprendre ce qui retourne de cette union. Nous entretenant de ce qu'il ose appeler la «dernière *démarche*

---

[281] *W.L.*, p. 7 ; *S.L. I*, p. 5.
[282] *Enz.*, § 24, p. 49 ; *Enc I*, § 24, p. 290.

philosophique», notre auteur nous invitera d'ailleurs à considérer l'«*ancienne métaphysique*» comme une pensée qui s'exprime d'une manière singulière dans le présent moderne. Lisons-le:

> Cette métaphysique n'est cependant quelque chose d'ancien que relativement à l'histoire de la philosophie; [prise] pour elle-même, elle est d'une façon générale toujours présente, elle est la *simple vision d'entendement* des ob-jets de raison. Considérer de plus près sa manière de procéder et son contenu principal, comporte donc en même temps cet intérêt présent plus proche [de nous].[283]

Ce passage nous permet de saisir le sens que revêt une logique qui, dans son acception moderne, peut être aussi accueillie comme une métaphysique. Hegel est ici sans équivoque sur le fait que même si la métaphysique est «quelque chose d'ancien» (*etwas vormaliges*), selon le point de vue même de l'histoire de la philosophie, elle n'en demeure pas moins présente dans la pensée moderne. Si elle ne s'y montre pas facilement, c'est parce qu'elle ne s'y affirme que sous une forme transformée. Car, c'est bien l'idée d'une transformation de l'ancienne métaphysique au sein même de la pensée moderne qu'esquisse la distinction entre l'*Entendement* (*der Verstand*) et la *Raison* (*die Vernunft*) dont fait état le passage précédemment cité, distinction que nous avons déjà eu l'occasion d'aborder à quelques reprises. Cette démarcation, c'est celle qui s'affiche lorsqu'on compare la logique abstraite de la tradition philosophique, qui n'arrive pas à embrasser la totalité du réel dans son discours, à une *logique* qui parvient maintenant à exprimer le mouvement même de l'Absolu dans la réalité. Hegel a su voir que la philosophie de son époque se distinguait des philosophies antérieures par la nouveauté de son point de vue sur le savoir; mais il a aussi posé sur elle un diagnostic inquiétant en décelant que sa vision des choses ne s'est pas encore totalement détachée de la forme naïve du savoir antique. En nous présentant la métaphysique traditionnelle comme «*simple vision*

---

[283] *Enz.*, § 27, p. 51 ; *Enc I*, § 27, p. 294.

d'entendement des ob-jets de raison» (*bloße Verstandes-Ansicht der Vernunft-Gegenstände*), Hegel fait appel à une nouvelle conception de la rationalité constituée par une différence qualitative entre entendement et raison, c'est-à-dire déterminée de l'intérieur, comme le fait déjà sa *logique* d'Iéna. Il faut bien se garder, comme nous le rappelle ce dernier dans sa *Logique* revisitée, de persister à «faire du cheminement extérieur propre à la quantité dépourvue-de-concept le cheminement du concept».[284] Une manière de penser «dépourvue-de-concept» (*begrifflos*), voilà ce qui attend, semble nous dire un logicien bien sûr de lui, ceux qui ne s'en tiennent qu'à la pensée traditionnelle d'entendement en refusant d'accueillir la richesse de la rationalité désormais offerte par le présent moderne. Hegel pense que l'entendement, contrairement à la raison qui vient à épurer ce dernier, cisèle tellement la totalité qu'il n'arrive pas à la reconnaître comme un Tout. Le philosophe nous dira que l'entendement est foncièrement «tabellaire» parce qu'il prend les devants sur toute chose:

> L'entendement tabellaire (*tabellarische Verstand*) garde pour soi la nécessité et le concept du contenu, ce qui constitue le concret, l'effectivité et [le] mouvement vivant de la chose qu'il range, ou plutôt il ne garde pas cela pour soi, mais ne le connaît pas [...].[285]

On semble vouloir nous dire ici que l'entendement freine en quelque sorte la nécessité, ou la rationalité absolue, à laquelle nous ouvrent les choses elles-mêmes, ou, du moins, qu'il n'arrive tout simplement pas à y accéder en raison de sa façon de les aborder. On peut voir là, à juste titre, un virulent reproche adressé à ceux qui ne jurent que par la philosophie de Kant. Surtout lorsqu'on sait que Hegel poussera l'audace jusqu'à associer explicitement l'entendement à la connaissance par le truchement de catégories auxquelles se dérobent sans

---

[284] *W.L.*, p. 24 ; *S.L. I*, p. 24.
[285] *Ph.G.*, p. 40 ; *Ph.E.*, p. 111.

cesse les «choses-en-soi» (*die Dinge an sich*), ou l'Absolu, dans le kantisme:

> Les catégories sont donc incapables d'être des déterminations de l'absolu, en tant que celui-ci n'est pas donné dans une perception, et l'entendement — ou la connaissance au moyen des catégories — est pour cette raison incapable de connaître les *choses-en-soi*.[286]

Chez Kant, on le sait pour l'avoir déjà sommairement expliqué, la raison comme Absolu demeure pure et transcendante pour la connaissance. Elle n'entretient qu'un rapport d'extériorité avec l'entendement qui légifère le donné sensible en tant que schème pur de l'expérience possible. Dans cette perspective, la vérité n'est que subjective, elle n'est que pour soi, tandis que l'objectivité, l'en-soi, ou le noumène en termes kantiens, se dérobe à la connaissance ou plutôt la limite. Lisons Kant qui formule lui-même l'aspect «limitatif» de l'entendement en des termes clairs:

> Le concept d'un noumène est donc simplement un *concept limitatif* qui a pour but de restreindre les prétentions de la sensibilité, [...] sans toutefois pouvoir établir quelque chose de positif en dehors du champ de la sensibilité. [..] Or notre entendement reçoit de cette manière une extension négative, c'est-à-dire qu'il n'est pas limité par la sensibilité, mais qu'il la limite plutôt en appelant noumènes les choses en soi (prises autrement que phénomènes). Mais il se pose aussitôt à lui-même des limites qui l'empêchent de connaître ces choses au moyen des catégories et, par suite, l'obligent à ne les concevoir que sous le nom de quelque chose d'inconnu.[287]

Si l'on est bien forcé d'admettre que le criticisme kantien accorde à l'entendement une fonction limitative envers la connaissance, l'on doit aussi y déceler, en tant que conséquence directe de cette limitation, un démantèlement de la métaphysique. Le discours métaphysique fait en effet partie de ce «quelque chose d'inconnu» qui dépasse, selon Kant, le territoire accessible

---

[286] *Enz*, § 44, p. 60 ; *Enc I*, § 44, p. 304.
[287] *K.r.V.*, p. 282 ; *C.r.p.*, p. 229-230.

à la connaissance humaine. Cela parut entraîner, nous dira Hegel, «le spectacle étrange d'*un peuple cultivé dépourvu de métaphysique*»[288]. Pour notre auteur, retenir le savoir dans cette vision d'entendement équivaut à un «renoncement au penser spéculatif»[289], qui, lui, accède à l'absoluité de la rationalité. Il est légitime de se demander alors qu'est-ce qui à la fois distingue et unit entendement et raison? Quelle est cette unité dont ils traduisent les qualités? Ici aussi, la *Science de la logique* peut venir à notre rescousse. Lisons cet extrait:

> L'*entendement détermine* et tient les déterminations fixes; *la raison* est négative et *dialectique*, parce qu'elle réduit à rien les déterminations de l'entendement; elle est *positive* parce qu'elle produit l'*universel*, et subsume en lui le particulier. De même qu'on a coutume de prendre l'entendement comme quelque-chose de séparé de la raison en général, de même aussi a-t-on coutume de prendre la raison dialectique comme quelque-chose de séparé de la raison positive. Mais dans sa vérité la raison est *esprit*, et celui-ci est supérieur à l'un et à l'autre, il est une raison d'entendement ou un entendement de raison.[290]

C'est à partir de la notion d'«Esprit» (*der Geist*) dans laquelle ils s'outrepassent tous deux, qu'entendement et raison se déterminent à la fois l'un l'autre. Ce que le premier «tient fixe» (*festhalten*), le deuxième le «réduit à rien» (*in Nichts auflöst*), et cette variation qualitative de l'Esprit constitue sa genèse. En analysant de plus près l'extrait cité plus haut, on voit que Hegel s'approprie deux tendances philosophiques avec son concept d'Esprit qui vient à rallier les extrêmes qui s'affichent lorsque entendement et raison se distinguent encore. La raison fixée par l'entendement faisant ici figure de totalité abstraite, en opposition à l'Esprit comme Absolu, Hegel distingue deux écueils qui guettent l'apprenti philosophe avide de connaître: celui de ne

[288] *W.L.*, p. 5 ; *S.L. I*, p. 3.
[289] *W.L.*, p. 5 ; *S.L. I*, p. 2.
[290] *W.L.*, p. 7 ; *S.L. I*, trad. modifiée, p. 6. Hegel écrit: «*Der Verstand bestimmt und* ***hält*** *die Bestimmungen* ***fest***». Le verbe *festhalten* contient l'idée d'une «retenue» aussi bien que celle d'une «fixation», ce qui implique, dans le passage cité, la possibilité d'une ouverture vers une autre forme de détermination qu'on ne «tiendrait» plus d'une manière «fixe».

s'en tenir qu'à «une raison d'entendement» (*der verständige Vernunft*) et celui de faire la même chose avec «un entendement de raison» (*der vernünftige Verstand*). Dans le premier cas, la raison peut aisément se perdre dans des questionnements sans fin sur les conditions de possibilité de l'expérience de la connaissance, comme chez Kant, et en venir à ne considérer que le côté formel du savoir, comme le fait incontestablement la philosophie de Fichte. Le second type de rationalité mise, pour sa part, sur une incompréhension de la singularité qui dérive de l'idée d'une totalité indéterminée; c'est la position de Schelling. Or, ce qui se cherche inlassablement dans ces différents points de vue sur le savoir, c'est l'unité, disons même l'unicité, du réel. Ainsi, «raison d'entendement» et «entendement de raison» sont condamnés à exprimer l'Absolu extérieurement, et nous pouvons respectivement nous le représenter par les équations suivantes: «le Je est tout», et «le tout est un Je». C'est parce qu'elles articulent totalité et particularité, universalité et singularité, d'une manière extérieure en les juxtaposant que ces déterminations de l'Absolu demeurent abstraites: elles demeurent tributaires d'une logique d'entendement. Comment alors éviter cette abstraction qui découle d'une logique fragmentaire dont on a l'impression de ne jamais pouvoir se débarrasser? Hegel fonde toutes ses espérances sur une confiance inébranlable dans le progrès que garantit, selon son expression, le «travail continu de l'Esprit» (*Fortarbeiten des Geistes*):

> Si la logique n'a subi aucun changement depuis Aristote, — et comme en fait les changements consistent presque plus seulement en abandons — il faut conclure plutôt qu'elle a d'autant plus besoin d'un remaniement total; car un travail continu de l'esprit au long de deux millénaires doit lui avoir procuré une conscience supérieure concernant son penser et son essentialité pure en lui-même.[291]

[291] *W.L.*, p. 22-23 ; *S.L. I*, p. 21-22.

Ce travail de l'esprit, qui a, selon notre auteur, certainement dû concourir à un profond approfondissement de la logique depuis Aristote, c'est celui qui émane du «Je pratique» que ne creusait pas suffisamment sa *métaphysique* d'Iéna. Cette lacune, Hegel la comble, comme on va être à même de le constater à la lecture du prochain chapitre de notre thèse, dans les autres cours donnés à partir de sa deuxième année d'enseignement universitaire. En élargissant l'étendue de son registre didactique, le professeur forgera les outils conceptuels qui lui permettront de chasser le spectre de la *différence* qui finit toujours par hanter ceux qui ont tenté de capturer l'*unicité* du réel dans un discours philosophique après Kant.

C) L'exorcisation hégélienne de l'extériorité abstraite: l'Absolu en tant qu'automanifestation spirituelle.

Dès 1803, l'année où Schelling va quitter Iéna pour s'exiler en Bavière, Hegel annonce que ses cours vont circonscrire le «système de la philosophie spéculative» en comprenant: une logique et une métaphysique, une philosophie de la nature, et une philosophie de l'esprit. En ce qui nous concerne, nous allons laisser tomber l'examen exhaustif de la philosophie de la nature proprement dite pour nous concentrer sur la *Philosophie de l'esprit*. C'est que nous savons désormais que la nature, à elle seule, ne peut arriver, aux yeux de notre auteur, à exprimer adéquatement l'Absolu que l'idéalisme allemand convoite. Étant donné que cette partie de notre thèse veut précisément montrer comment Hegel arrive à restaurer la plénitude à Iéna, tout en précisant le rôle de l'art au sein de cette entreprise, l'étude de la *simple* nature, qui n'y arrive pas, devient superflue. Ce qui ne veut pas dire que nous allons simplement éluder la nature dans notre approche de la philosophie hégélienne. Nous allons en effet voir que la nature n'est abordée sous son vrai visage, qu'elle n'est véritablement elle-même, qu'au moment où Hegel

se donne pour tâche de nous présenter philosophiquement l'Esprit. Dans la *Philosophie de l'esprit* de la maturité hégélienne, aucune distance ne subsiste entre l'élément naturel et l'élément spirituel. Avant d'expliquer comment le professeur arrive à cette grande réconciliation, nous aimerions en un premier temps dire quelques mots sur ce qu'on doit entendre lorsqu'on parle de la *Philosophie de l'esprit* d'Iéna. Nous devons le faire afin de bien saisir la façon dont nous allons l'aborder dans les pages qui vont suivre.

Comme témoignage de ce que fut la *Philosophie de l'esprit* à Iéna, nous avons sous la main deux principaux textes. Le premier est des plus lacunaires. Constitué seulement de fragments, le texte arrive quand même assez bien à nous informer à propos de l'orientation des cours de *Philosophie de l'esprit* que Hegel a donnés lors de l'année scolaire 1803-1804. L'autre texte, daté de 1805, est pour sa part complet. Ce qui demeure constant, c'est que, dans un cas comme dans l'autre, le professeur utilise toujours le même procédé pour exprimer l'Absolu. Il consiste à nous montrer comment l'identité arrive à se totaliser à partir de la différence que l'esprit humain vient à percevoir entre lui-même et le monde réel. Cette différence, on l'a expliqué plus tôt, est une exigence inscrite dans l'identité même de la pure pensée que Hegel modèle sur le mouvement de la connaissance qui implique toujours quelque chose d'autre que ce qu'elle définit immédiatement lorsqu'elle s'universalise. Les deux versions de la *Philosophie de l'esprit* d'Iéna que nous avons sous la main s'attardent à expliquer comment l'homme, en agissant dans le monde, pourvoit à la réconciliation de l'Absolu avec lui-même. Hegel soutient que l'humain brode, sans trop s'en rendre compte, des totalités partielles par l'accomplissement de son humanité, jusqu'à ce que la totalisation soit absolue. Ce sont les grands moments de cette reconstruction de l'Absolu que nous allons extraire de ces cours afin de comprendre comment Hegel gagne finalement la course idéaliste. Pour ce faire, nous nous inspirerons autant

du texte de 1803-1804 que de celui de 1805, même si ce dernier est plus complet. La raison de ce choix est simple. C'est que les deux versions de la *Philosophie de l'esprit* que nous avons en main ne développent pas toujours avec la même force les mêmes thèmes. Ce que le premier texte explique dans le plus grand détail est souvent moins explicité par le deuxième. S'il en est ainsi, c'est sans doute parce que ces textes étaient destinés à des cours magistraux et qu'une fois que le professeur avait certains développements bien en tête, il pouvait se permettre d'être plus bref à leur égard dans la seconde version de son manuscrit didactique. De plus, ce sont sûrement ces deux textes qui ont inspiré la rédaction de la *Phénoménologie de l'Esprit* publiée en 1807. C'est pour toutes ces raisons que nous allons nous servir des deux écrits qui font foi des cours de *Philosophie de l'esprit* dispensés à Iéna. Plongeons-nous y sans tarder, en commençant par montrer que l'homme, selon le professeur allemand, n'est pas vraiment opposé à la nature et que cette impression doit être dépassée par le savoir philosophique si l'on espère atteindre l'Absolu.

L'esprit humain est, pour Hegel, lui-même le résultat de l'Esprit absolu qui a commencé à se définir en se faisant autre, c'est-à-dire en se perdant dans une nature qui n'est d'abord que contradiction, en devenant une nature qui n'a l'identité absolue qui inclut la différence qu'au dehors de soi. Un fragment daté de 1803, qui n'était manifestement pas destiné aux cours de *Philosophie de l'esprit*, nous informe de la façon particulière dont sont envisagés nature et esprit dans les leçons qui portent sur ce dernier. Lisons-le:

> L'essence de l'esprit est ceci: il se trouve opposé à une nature, il combat cette opposition, et il revient à lui-même, en tant que vainqueur de la nature. L'esprit n'est pas, ou <en d'autres termes> ce n'est pas un être, mais un être devenu. <Il consiste à> provenir de l'anéantissement, afin de se mouvoir et de jouir ainsi librement dans cet élément idéel, dans le néant qu'il s'est préparé. [...] L'esprit ne se transforme en un égal à soi-même que dans la mesure où il relève (*aufheben*) son être-autre, la nature. L'esprit relève (*aufheben*) la nature, ou encore son être-autre, dans la mesure où il <re>connaît que

> cet être-autre, est lui-même, que la nature n'est rien d'autre que lui-même, posé comme un opposé.[292]

Il y a trois éléments importants soulevés par le penseur dans ce passage et nous devons les comprendre si nous voulons saisir adéquatement l'identité absolue que cherche à exprimer la *Philosophie de l'esprit* d'Iéna. Premièrement, on souligne que l'essence de l'esprit réside dans son opposition à la nature. En second lieu, on précise que l'esprit est toujours quelque chose de «devenu» et non pas simplement quelque chose qui «est». Et finalement, on indique que l'esprit n'atteint l'égalité avec soi-même qu'au moment où il reconnaît la nature comme lui-même. À notre avis, le premier point concerne le mouvement de l'esprit absolu qui, purement abstrait d'abord, doit s'opposer à lui-même en devenant la nature originaire. Cette nature est de la sorte elle-même esprit; elle est quelque chose de devenu. Cette dernière affirmation nous mène expressément au deuxième point fort du passage que nous élucidons, à savoir celui qui mentionne que l'esprit n'est pas simplement «un être», même dans sa simplicité naturelle, mais bien le résultat d'un mouvement spirituel. Étant donné que l'esprit n'est pas la nature, mais bien, absolument parlant, l'opposé de la nature, il lui faut revenir à lui-même. Ce retour à soi de l'esprit, Hegel nous le dit en troisième lieu, s'effectue au moment où l'esprit arrive à relever (*aufheben*) son être-autre, la nature, en la reconnaissant comme lui-même. Cette reconnaissance ne peut se faire que parce que la «nature originaire» vient à se transformer elle-même en «nature humaine». C'est sur l'identité de ces natures différentes, celle de l'esprit absolu se déterminant pourrions-nous dire, qu'est bâtie la *Philosophie de l'esprit* d'Iéna. Ce n'est que par la compréhension du fait que la «nature originaire» se transforme elle-même en «nature humaine»

---

[292] *Schriften (1799-1808)*, p. 370 ; *Ps.*,trad. modifiée, p. 33. Les «( )» sont nôtres.

que le savoir spirituel peut arriver à dépasser l'impression qu'il y a toujours quelque chose qui demeure extérieur à lui-même. Voyons maintenant comment, dans ses cours philosophiques sur l'esprit, Hegel arrive à identifier la «nature originaire» à l'«esprit immédiat». Après ces explications, nous pourrons comprendre comment l'Esprit, «hégéliennement» compris, arrive à se retrouver lui-même sous la forme de ce qui n'est pas lui-même afin de finalement parvenir à se ressaisir spirituellement sans rien laisser déborder au dehors de soi.

La conscience (*das Bewußtsein*) est l'élément simple qui exprime immédiatement l'identité de l'esprit et de la nature. C'est bien en ce sens que, absolument parlant, la conscience peut être considérée par notre auteur sous la détermination du «Tout comme ob-jet concret»[293]. La conscience est en effet la première unité objective à partir de laquelle l'Esprit absolu, qui est fondamentalement subjectif parce qu'il veut se connaître, à savoir devenir lui-même, arrive à se reconquérir réellement dans son extériorisation, ou à se ressaisir dans la sortie hors de soi qui le caractérise en tant que nature. Écoutons le professeur allemand qui, dans la première version de son cours de *Philosophie de l'esprit*, nous présente de la sorte la conscience comme un «élément naturel»:

> [...] elle [= la conscience] existe en tant que référée à la nature elle-même à l'intérieur de cette même nature, et son mode d'existence consiste non pas en une particularité, une singularité de la nature, mais en une <réalité> universelle de la nature, en un élément de la nature [*ein Element der Natur*].[294]

La conscience naturelle, nous dit donc ici Hegel, doit être considérée comme la nature qui s'est universalisée. Or cette conscience, dans son état naturel, est en fait inconsciente; elle n'est pas encore divisée en elle-même au point de se savoir singulièrement. En ce sens, on peut

---

[293]Voir la note 176 de notre thèse.

[294]*Jenaer Syst. I*, p. 276 ; *Ps.*, p. 57. Les «[ ]» sont nôtres.

soutenir que c'est la «nature inconsciente», telle que l'entrevoyait Schelling, qui vient à s'incarner dans l'homme. Ce passage, tiré de la deuxième version de la *Philosophie de l'esprit* d'Iéna, ne nous en fait pas douter en utilisant l'image de la nuit qui représente l'absolu dépourvu de forme que Hegel associe à la philosophie de son ami:

> L'homme est cette nuit (*der Mensch ist diese Nacht*), ce néant vide qui contient tout dans la simplicité de cette nuit, une richesse de représentations, d'images infiniment multiples dont aucune précisément ne lui vient à l'esprit ou qui ne sont pas en tant que présentes. C'est la nuit, l'intérieur de la nature qui existe ici — *pur soi* (*reines selbst*) — dans les représentations fantasmagoriques [...].[295]

Ce «pur soi» qui définit d'abord la conscience humaine est en fait un «Je» qui est trop immédiat pour dire «Je». C'est, pourrait-on dire, l'état du savoir qui caractérise l'humain qui n'a pas encore vraiment conscience de lui-même. On peut penser ici aux observations psychologiques qui soutiennent, par exemple, que les bébés humains considèrent en premier lieu le monde extérieur comme une extension d'eux-mêmes pour comprendre de quoi il est question dans ce passage. En liant la philosophie de la nature de Schelling à l'anthropologie, Hegel gagne des points dans la course allemande à l'Absolu. La nature ne peut continuer d'être considérée comme quelque chose d'extérieur à l'homme, puisque la conscience naturelle humaine est abordée comme l'incarnation de cette dernière. Mais, Hegel n'est pas dupe. Il sait fort bien que cette union de la conscience humaine, ou de l'esprit, avec la nature n'est qu'idéelle et non pas réelle. Le professeur sait en effet que la conscience, en se développant, vient à percevoir une différence entre elle et le monde, c'est-à-dire une dichotomie entre ce qui lui est intérieur et ce qui lui est extérieur. N'est-ce pas ce qui a contraint Schelling à miser sur l'«absolu inconscient de la nature» dans sa quête de la plénitude, parce que la conscience humaine est justement la

---

[295]*Jenaer Syst. III*, p. 172 ; *Phil. espr.*, p. 13.

manifestation d'une différence qui semble insurmontable? Encore une fois, Hegel joue d'adresse. Ce n'est plus à proprement parler la présence de la nature qui cause problème dans les cours de *Philosophie de l'esprit* d'Iéna. Ces leçons sur l'esprit sont en effet précédées de *Logique et métaphysique* où le «monde matériel» est justifié rationnellement par rapport à la «pure pensée immatérielle». Ce qui est maintenant problématique, c'est la question de la conscience humaine qui manifeste l'existence de quelque chose qui se trouve matériellement à l'extérieur d'elle-même et dans lequel l'homme ne se reconnaît pas absolument. Hegel va donc concentrer ses efforts pour montrer comment l'extériorité matérielle de la conscience peut s'égaliser avec son intériorité immatérielle. Ce faisant, c'est ce qui manque à la philosophie fichtéenne que Hegel va du même coup accomplir dans ses cours, entendons la résorption totale de l'extériorité naturelle par une exposition de ce qu'il appelle «l'acte de créer cette nature à partir de l'esprit.»[296] Fichte, on s'en souvient, a élevé le «Je transcendantal» kantien au rang de l'absolu, le fameux «Je = Je», en esquivant, de cette manière, la justification de la présence matérielle d'un «non-Je» dans la connaissance. Or, en faisant dériver la nature de la logique, et la conscience de la nature, on justifie la présence de la différence dans l'identité absolue. En agissant de la sorte, on peut même aller jusqu'à définir, nous l'avons vu, la plénitude comme «contradiction absolue»[297]. L'exigence purement logique qui force l'Absolu à s'opposer à soi-même, que notre auteur a découverte en pensant cet Absolu sur le mode de la connaissance, devient réelle et concrète en s'incarnant dans la conscience humaine. C'est ce qui amène le penseur à parler de la conscience qui s'éveille en termes d'«individualisation de l'opposition»[298].

---

[296]*Jenaer Syst. III*, p. 175 ; *Phil. espr.*, p. 16.
[297]Voir la note 267 de notre recherche.
[298]*Schriften und Entwürfe (1799-1808)*, p. 368 ; *Ps.*, p. 31.

La conscience humaine est donc, en ce sens, associée par Hegel à l'Absolu. Elles est associée à la «contradiction absolue» qui, après s'être perdue dans la nature, s'est individualisée dans un «Je = Je» qui a intérieurement l'impression de se tenir en face de quelque chose d'extérieur à lui-même. Cette impression, nous enseigne le philosophe, va persister aussi longtemps que l'homme n'habitera pas spirituellement cette extériorité. On comprend ainsi mieux pourquoi la nature comme telle n'est plus vraiment problématique ici. L'homme est clairement considéré comme un être qui appartient lui-même à la nature; l'humain est envisagé comme ce dans quoi la nature était destinée à s'accomplir. Ce n'est que le problème de l'altérité absolue qui trouble la conscience que le professeur doit s'empresser de résoudre dans ses leçons de *Philosophie de l'esprit* et il est grand temps d'esquisser comment celui-ci y arrive effectivement. Pour ce faire, commençons par lire ces lignes qui nous rappellent que la conscience s'affiche initialement comme un «absolu indifférencié»:

> L'essence de la conscience consiste en ce qu'il y a immédiatement, dans une identité éthérique, une unité absolue de l'opposition. [...] Dans cette unité de l'opposition, l'étant-conscient-de-soi en constitue un côté, et ce dont il <l'étant conscient-de-soi> est conscient <en> soi constitue l'autre côté.[299]

Si la conscience est initialement inconsciente de l'opposition qui repose en son sein, l'on sait, comme le souligne d'ailleurs le passage que nous venons tout juste de lire, qu'elle ne tardera pas à l'expérimenter au cours de son développement. Elle le fera, en se scindant en «étant-conscient-de-soi» d'un côté et en «ce dont cet étant est conscient» de l'autre. L'apparition de cette scission à l'intérieur de l'unité immédiate de la conscience repose sur l'intervention de la «remémoration» (*die Erinnerung*) qui pourvoit à la figuration du «Je»

---

[299] *Jenaer Syst. I,* p. 273 ; *Ps.*, p. 53. Les «[ ]» sont nôtres.

humain. Lisons-le:

> J'ai déjà *vu* ou *entendu* ceci une fois; je me *souviens*, je vois, j'entends non pas purement et simplement l'objet, mais *par cet objet* je pénètre *à l'intérieur* de moi-même, je *me souviens*, je *me* dégage de cette pure et simple image et me pose *en* moi (*setze mich in mich*); je me pose particulièrement pour objet.[300]

Ce qui nous demeure extérieur en tant que subjectivité, ou ce qui amène initialement chacun de nous à devenir un «Je conscient de soi», Hegel nous le présente comme une chose qui «pointe vers nous-mêmes». Mais une fois le «Je» apparu, l'altérité trouble la conscience qui était paisiblement unitaire au départ. Tout se passe comme si le penseur voulait nous faire comprendre que, dès ce moment, la conscience devient malheureuse et qu'elle tentera par tous les moyens dont elle dispose de reconquérir l'unité immédiate qu'elle a perdue. Car, «celui qui devient conscient» ne peut s'empêcher de sentir une douloureuse distance qui le sépare de «ce dont il est conscient». Parce que tout ce qui est n'est pas immédiatement elle-même, la conscience ne peut se satisfaire du «Je» dans sa quête d'unité. Voyons comment Hegel pose ce problème, tout en esquissant comment la conscience va essayer de le résoudre:

> Or le fait que j'intuitionne la chose uniquement comme signe (*nur als Zeichen*), mais son essence comme Je (*Ich*), comme signification, comme réflexion en soi, est aussi lui-même objet; ce n'est qu'ainsi qu'il est d'abord intériorité *immédiate*; il faut aussi qu'elle entre dans l'être là, devienne objet, et inversement il faut que cette intériorité soit extérieure; retour à l'*être*.[301]

Intuitionner ce que «j'ai déjà vu» ou «entendu», à savoir ce qui *me* fait *me souvenir*, comme un simple «signe» qui pourvoit à la formation du «Je» dans l'élément immatériel de la pensée et qui pourvoit à la formation de l'«être» tel qu'il émerge dans le Cogito cartésien, on

---

[300] *Jenaer Syst. III*, p. 173-174 ; *Phil. espr.*, p. 14.
[301] *Jenaer Syst. III*, p. 174 ; *Phil. espr.*, trad. modifiée, p. 15-16.

nous dit à cet effet que l'«être est *soi* (*das Sein ist Selbst*)»[302], cela contribue aussi à faire ressortir la présence du monde sensible et matériel, entendons celui de l'«être là» (*Dasein*). Hegel nous explique, à la fin du passage que nous nous attardons à éclairer, comment les deux éléments que manifeste la conscience scindée en elle-même peuvent se réconcilier, à savoir le «conscient de soi» et le ce qui «pourvoit à faire émerger ce dernier». Il faut, affirme-t-il, que ce qui pourvoit à faire signe vers le «soi», entendons le monde sensible de l'«être là», s'élève à la pensée, ou, comme il le dit, «retourne à l'être»[303], et qu'en même temps le «conscient de soi», ou l'«être» de la pensée, entre dans le monde sensible et matériel de «l'être là». Ce double mouvement se réalise, selon le professeur, à l'intérieur de la conscience comme «mémoire» et corrélativement à l'extérieur de cette dernière comme «langage»: «L'idée de cette existence de la conscience est la mémoire (*das Gedächtnis*), et son existence elle-même est le langage (*die Sprache*).»[304] Lorsque l'esprit prononce le nom d'une chose, il peut être entendu. C'est donc l'intériorité spirituelle de la conscience qui s'exprime dans la forme de l'être là sensible par le langage. Hegel met ce fait en évidence dans sa première *Philosophie de l'esprit*:

> Le nom existe comme langage. Le langage est le concept existant de la conscience, <ce qui> ne se fixe donc pas, mais s'interrompt immédiatement, alors même qu'il est. Il existe dans l'élément de l'air en tant qu'extériorité de la fluidité libre et sans forme, parce que, étant absolument à l'extérieur de lui-même alors même qu'il est, il possède l'existence universellement communicatrice (*die allgemein mittheilende Existenz hat*).[305]

Pareillement, ce qui est nommé dans le langage, entendons l'être-là sensible auquel se

---

[302] *Jenaer Syst. III*, p. 174 ; *Phil. espr.*, p. 15.

[303] Étant donné que tout chez Hegel provient de la pensée, que tout est logique, ce dernier peut donc parler d'un «retour à l'être» lorsque le monde sensible et matériel s'élève à la pensée.

[304] *Jenaer Syst. I*, p. 287 ; *Ps.*, p. 68.

[305] *Jenaer Syst. I*, p. 288 ; *Ps.*, p. 69.

réfère le nom, est élevé au rang de quelque chose de pensé et de stable. «Par le nom, nous dit Hegel, l'objet comme étant est ainsi né du Je.»[306] Mais sa stabilité, l'être-là sensible ne peut l'acquérir que par l'intervention de la «mémoire» (*das Gedächtnis*) qui se forme dans le «Je» qui nomme les choses. C'est parce que l'association d'un nom à une image sensible quelconque est un acte «arbitraire» que la mémoire intervient dans le langage. La remémoration dont est capable le «Je» permet à l'esprit de ne pas perdre le sens des choses singulières sensibles. Elle permet de ne pas faire en sorte que le son sorti de sa bouche, qui désigne une impression extérieure, ne s'évanouisse dans l'extériorité. La remémoration nous assure aussi qu'un son qui désigne un objet sensible spécifique ne puisse pas, à un autre moment, être réutilisé par le «Je» pour désigner autre chose. À propos du «Je», Hegel nous dit qu'«il (*es*) est premièrement en *possession* des noms, qu'il (*es*) doit les *conserver* (*behalten*) dans sa nuit, en tant qu'ils sont à son service»[307]. Les noms ne peuvent servir adéquatement le «Je» que lorsqu'ils lui permettent de maîtriser ce qui lui est extérieur, c'est-à-dire seulement au moment où se stabilise l'acte arbitraire de joindre un nom à une extériorité. Cette stabilisation, fruit de la mémoire, permet à l'esprit de conserver les jonctions établies entre divers noms et diverses images sensibles. Lisons Hegel:

> La mémoire conserve (*bewahrt*) le nom en général; elle conserve cette jonction libre, arbitraire de cette image (de la signification) et du *nom* de telle sorte que pour la mémoire le nom est là auprès de l'image et l'image auprès du nom.[308]

Le langage, cette capacité d'intérioriser l'extériorité de la conscience grâce à la

---

[306]«*Durch den Namen ist also der Gegenstand als seiend aus dem Ich heraus geboren* », *Jenaer Syst. III*, p. 175 ; *Phil. espr.*, trad. modifiée, p. 16.
[307]*Jenaer Syst. III*, p. 177 ; *Phil. espr.*, trad. modifiée, p. 19.
[308]*Jenaer Syst. III*, p. 178 ; *Phil. espr.*, p. 19.

mémoire, est l'activité théorique de l'esprit qui permet de produire formellement le monde sensible. Hegel veut nous faire comprendre qu'en nommant les choses, l'homme, en plus de confirmer sa propre subjectivité, se rend idéellement familier à ce qui lui est extérieur. Si l'extériorité conscientielle, selon sa forme, cesse de paraître étrange pour l'esprit par le langage, il en va tout autrement du contenu matériel. L'homme aura beau crier que ce qu'il a devant les yeux est un arbre, il sait, en son for intérieur, qu'il y a encore quelque chose en lui qui lui échappe, à savoir la question de l'origine matérielle de cet arbre. N'oublions pas que nous ne sommes encore ici qu'au niveau de la conscience qui «s'éveille au monde» et que le recours à la réponse logique au questionnement sur la source de la matérialité, réponse qui demande une conscience plus élaborée, ne devrait même pas nous traverser l'esprit à ce moment du développement conscientiel. Donc, toujours dans le but de restaurer la tranquille unité qui lui fait défaut aussitôt que le «Je» s'y figure, la conscience est amenée à s'engager dans une série d'expériences où elle fraye avec la matérialité. C'est en travaillant la réalité sensible, en la transformant, que la conscience va tout d'abord tenter de s'accaparer le contenu qui lui est extérieur. Cette transformation de la réalité gagne son plus haut niveau spirituel dans l'acte créatif. Elle atteint son paroxysme lorsque l'homme façonne des choses matérielles qu'on ne retrouve pas dans le monde à l'état naturel. Ce genre de création, l'«*Œuvre* du Je»[309] (*Werk des Ich*) comme l'appelle Hegel, cet agencement spirituel inédit de ce qui est donné à l'état de nature, permet à la conscience de se reconnaître pour la première fois véritablement dans le contenu matériel. Mais, encore là, l'esprit demeure insatisfait. L'homme sait fort bien que la maison qu'il a créée de ses propres mains a été construite à partir de l'arbre matériel dont il

---

[309] *Jenaer Syst. III*, p. 188 ; *Phil. espr.*, p. 31.

n'arrive toujours pas à expliquer totalement l'origine. L'extériorité demeure «pratiquement» incomprise pour la conscience aussi longtemps que le «Je» ne produira pas concrètement, ou à partir de lui-même, quelque chose de matériel. Ce qu'on appelle la «famille» (*die Familie*) représente en ce sens l'une des premières réconciliations effectives de la conscience humaine avec la réalité matérielle. La famille réconcilie, parce que l'amour entre humains qu'elle scande permet à la conscience de se reconnaître idéellement dans un autre «Je» matériel qui lui est similaire, mais surtout, à cause de la procréation sur laquelle elle débouche. Car, la procréation est ce qui permet à la conscience de produire matériellement un autre être dans lequel se reconnaissent les amoureux qui deviennent ainsi une famille. Des propos du professeur sont sans équivoque sur le fait que l'amour, à lui seul, ne peut combler le besoin d'unité de la conscience humaine. Lisons Hegel qui précise que l'amour doit absolument porter ses fruits à terme pour satisfaire les plus hautes aspirations de l'esprit absolu:

> L'unité des deux caractères est seulement l'*amour*, mais l'amour ne se sait pas comme l'amour; il se sait comme amour dans l'enfant. En lui, les époux contemplent l'amour, leur unité *consciente de soi* (*ihre selbstbewußte Einheit*) en tant que consciente de soi (*als selbstbewußte*).[310]

C'est donc dire que la famille, originairement déterminée par l'amour de deux individus, est en fait orientée par l'enfantement. Ce n'est pas simplement par l'union idéelle de deux solitudes que la plénitude se voit restaurée concrètement dans la conscience humaine. Il faut que cette idée se concrétise pour qu'émerge la totalité. Voyons comment notre auteur définit le noyau de cette conscience qu'on peut qualifier ici de «familiale»:

> Dans la famille, la totalité de la conscience consiste ainsi en cette même <conscience, prise> comme un <être>-en-devenir pour soi-

[310] *Jenaer Syst. III*, p. 195 ; *Phil. espr.*, p. 40.

> même. L'individu s'intuitionne lui-même dans l'autre, l'autre constitue ce même tout de la conscience, et il a sa conscience dans l'autre, dans <ce qui a été> engendré.[311]

On peut distinguer sans trop de peine la grande importance que le professeur allemand accorde à l'amour, et surtout à son œuvre, lorsqu'il est question de la conscience qui tente d'atteindre l'unité absolue du monde dans lequel elle évolue. Les époux, ne formant qu'un dans leur conscience réciproque, produisent ensuite concrètement un autre étant à leur image. La famille est vraiment quelque chose d'important au niveau du développement de la conscience. Elle marque un gain incontestable par rapport à la nostalgie de l'unité perdue qui hante la conscience qui s'éveille à son monde. Le professeur nous le fait bien sentir par ces mots:

> Pour la conscience, jusqu'à présent, l'autre qu'elle-même était opposition absolue, un pur <être->autre [*ein rein anderes*]. Ici, la conscience s'est faite elle-même un autre, l'enfant <un autre> pour les parents, les parents <un autre> pour l'enfant.[312]

L'altérité qui subsiste au sein de la famille, en ce que l'enfant est, en tant que pensant, idéellement autre, va vite être relevée. L'enfant, nous assure Hegel, parce qu'il est éduqué, ou plutôt *formé*, en grande partie par ses parents, ressemble beaucoup à ceux qui l'ont conçu. De cette manière, l'unité de la «conscience familiale» se voit renforcée après la naissance. C'est ce que veut nous faire saisir le penseur, en affirmant que:

> La conscience des parents constitue <pour l'enfant> sa matière, ce aux dépens de quoi il se forme <à la culture>. Les parents sont pour lui un pressentiment obscur et inconnu de lui-même, ils suppriment son être-en-soi simple et compact. Ce qu'ils lui donnent, ils le perdent. Ils dépérissent en lui, car c'est leur propre conscience qu'ils lui donnent.[313]

---

[311] *Jenaer Syst. I*, p. 306 ; *Ps.*, p. 87.
[312] *Jenaer Syst. I*, p. 303-304 ; *Ps.*, p. 84-85. Les «[ ]» son nôtres.
[313] *Jenaer Syst. I*, p. 304 ; *Ps.*, p. 85.

L'unité familiale, qui fournit pour la première fois à la conscience l'élément matériel et idéel dans lequel elle peut se reconnaître absolument, entendons l'enfant qu'elle a produit à partir de l'amour et formé par l'éducation, n'arrivera pas à maintenir éternellement l'identité tant convoitée par l'esprit humain. Tout se passe comme si, après l'euphorie provoquée par l'amour et la procréation, l'homme retombait malgré lui au niveau d'une réalité qu'il n'arrive pas encore à embrasser totalement de sa conscience. Ce douloureux retour à la séparation advient lorsque la famille, lorsque l'unité de deux «individualités» qui s'intuitionne absolument dans la création et la formation d'une autre «individualité», est confrontée à une unité de même nature qu'elle qui demeure néanmoins différente d'elle-même. Laissons Hegel nous relater ce qui se passe lorsqu'une famille rencontre une autre famille: «La famille en tant que *tout* est entrée en opposition avec un autre tout enfermé en soi; ou ce sont des individualités [c'est-à-dire des familles] qui sont les unes pour les autres, complètes, libres»[314]. Ce qui cause problème dans la confrontation de deux familles entre elles, ce n'est pas l'unité matérielle et idéelle que les parents ont produite dans l'enfant en s'aimant, mais bien la réapparition de l'«élément naturel inconscient de lui-même» qui sert à assurer la subsistance des familles. Chaque famille, pour subsister, doit posséder des biens qui lui sont exclusifs afin de maintenir son unité vivante. Selon notre auteur, l'universalité que la conscience acquiert dans la famille s'effrite lorsqu'elle s'aperçoit que des portions de l'extériorité matérielle commune à toutes les consciences sont monopolisées par différentes familles pour subsister. Lisons-le:

> Les individualités sont en même temps référées les unes aux autres et tendues les unes à l'égard des autres. Leur être là immédiat est excluant; l'un s'est accaparé une parcelle de terre dont il a fait son bien [...]. Il a désigné par le travail ou a donné au signe son contenu en tant que quelque chose qui est là; signification négative, excluante.

[314] *Jenaer Syst. III*, p. 196 ; *Phil. espr.*, p. 41.

L'autre est donc exclu de ce qu'*il est*; l'être n'est plus un universel.[315]

Dès lors, l'esprit se rend compte qu'il ne peut esquiver le simple élément sensible. Il en a besoin pour se maintenir dans l'unité familiale. C'est ici qu'intervient ce qu'on appelle le «droit» (*das Recht*), en tant que «*relation* de la personne dans son comportement par rapport aux autres»[316]. C'est la figuration du droit qui permet de justifier si ce qu'une famille possède, si ce que la personnification d'un amour concrétisé a en sa possession pour survivre, a été acquis comme il se doit. Notre auteur précise en ce sens à ses étudiants que l'«appropriation (*die Bezeichnung*) est *l'accaparement sensible* (*die sinnliche Bemächtigung*), et il faut que le possesseur la rende juridique par l'acte de reconnaître.»[317] La formulation de lois, le droit établi pour préserver les unités familiales qui se sont formées dans le monde, est, selon Hegel, attribuable à l'«intelligence» (*die Intelligenz*) humaine; elle dérive de la force qui veut faire en sorte que l'harmonie conscientielle gagnée dans la famille perdure malgré la présence d'autres familles. La famille provient essentiellement, au dire de la pensée hégélienne, de la «volonté» (*der Willen*) animant chaque conscience singulière. Elle vient d'une volonté qui pousse la conscience à s'universaliser, qui la pousse à vouloir se totaliser absolument afin de faire disparaître la scission qui la trouble. L'esprit humain, s'il veut devenir absolu et au point où la conscience se trouve ici dans son développement, ne peut désormais plus séparer la volonté de l'intelligence. En ne considérant, par exemple, que sa volonté singulière, l'homme mettrait ici en péril son unité familiale. Pensons simplement à ce qui se passerait si les familles, en espérant étendre leur universalité, essayaient de s'accaparer le bien des autres familles ou de simplement

[315] *Jenaer Syst. III*, p. 196 ; *Phil. espr.*, p. 41.
[316] *Jenaer Syst. III*, p. 197 ; *Phil. espr.*, p. 42.
[317] *Jenaer Syst. III*, p. 198 ; *Phil. espr.*, p. 43.

détruire ce qui est autre dans le seul but de reconnaître tout ce qui est comme leur possession. Dans un même ordre d'idées, ne considérer que les lois en abandonnant la volonté destinerait la conscience à se soustraire à l'esprit absolu. La volonté est précisément ce qui pousse la conscience vers la plénitude qu'elle a perdue et le domaine juridique est appelé à être dépassé par la conscience parce qu'il n'arrive pas à révéler l'absoluité du réel. C'est pourquoi on peut affirmer que l'«esprit n'est effectif ni comme intelligence, ni comme volonté, mais comme *volonté qui est intelligence*»[318]. Ne s'en tenir qu'à la «volonté intelligente» articulée par la reconnaissance juridique permettant le maintien des familles entre elles, cela reviendrait à agir comme si nous en étions resté à l'amour au niveau de la famille, ou comme si nous n'avions pas pris en compte l'aboutissement de l'amour dans l'enfant. La loi doit, elle aussi, comme dans la famille qui se dessine abstraitement dans l'amour, aboutir à la figuration d'un «soi»; elle doit mener à la construction d'une entité consciente d'elle-même qui aura la couleur des individualités qui se reconnaissent en elle. L'enfant jouait ce rôle dans la famille, et c'est l'«État» (*der Staat*) qui assume cette tâche au niveau des différentes familles. Lisons Hegel qui soulève l'émergence de l'État à partir de l'«esprit de la loi», comme ce qui favorise, à la manière de l'enfant pour la famille, l'auto-conservation de l'«individu singulier» en tant que familles parmi d'autres familles:

> La loi se sait comme le pouvoir absolu qui est aussi bien la richesse qu'il la sacrifie à l'universel, qui protège aussi bien la vie et punit de mort qu'il pardonne le mal et fait cadeau de la vie à celui qui l'a gâchée. Ainsi cet esprit est partout la *puissance* absolue qui vit en soi même et [doit] maintenant se donner l'intuition de soi-même en tant que tel ou se faire soi-même le *but*. En tant que pouvoir, le singulier n'est que le *but*, ou l'abstrait du singulier; mais son auto-conservation est l'*organisation* de sa vie, l'esprit d'un peuple qui se propose soi-même. Son concept est l'universalité dans les parfaites libertés et

---

[318] *Jenaer Syst. III*, p. 204 ; *Phil. espr.*, p. 51.

> autonomies des singuliers.[319]

À la lumière de ces mots, l'État se définit comme le rejeton à partir duquel les différentes familles se reconnaissent réciproquement. C'est dans ce sens précis que Hegel entrevoyait l'État dans ses premiers cours de *Philosophie de l'esprit*. Il le faisait en définissant l'État comme une «individualité universelle» qui cimente les consciences individuelles. Ce passage est on ne peut plus clair à ce sujet:

> [...] <la conscience> existe, de même, en tant qu'esprit d'un peuple, <comme> un grand individu universel [*ein grosses allgemeines Individuum*], étant absolument dans les individus, lesquels constituent ses singularités, des organes; <une conscience> qui, précisément en cela, est aussi opposée à eux.[320]

Ce «grand individu universel» qui résulte de la volonté jointe à l'intelligence de plusieurs «individualités familiales», Hegel l'affuble, tout comme il le fait avec l'individu singulier, de la capacité de *se* «souvenir», ce qui permet l'apparition de son intériorité, et aussi d'une «mémoire» qui lui ouvre la possibilité d'extérioriser son intériorité étatique. Ce dernier rapprochement, celui de la présence de la mémoire et de sa fonction au niveau de l'«individu universel», notre auteur ne le figure par contre que tacitement dans sa *Philosophie de l'esprit*. Pourquoi? Nous allons montrer que c'est parce ce dernier n'arrive pas encore à articuler d'une manière satisfaisante l'idée que le développement de la conscience des premiers hommes ne se passe plus de la même façon que celui de ses contemporains.

Après avoir rédigé les manuscrits qui lui servent à promouvoir sa vision philosophique de l'esprit, Hegel a en sa possession tous les éléments qui lui permettront, dans son premier

---

[319] *Jenaer Syst. III*, p. 232 ; *Phil. espr.*, p. 85.
[320] *Jenaer Syst. I*, p. 270-271 ; *Ps.*, p. 50. Les «[ ]» sont nôtres.

grand ouvrage systématique publié, de comprendre le revirement de perspective qui se produit pour la conscience qui s'éveille à la conquête de l'unité absolue dans la modernité plutôt que dans l'Antiquité. Selon la belle formule de la *Phénoménologie de l'Esprit*, l'on peut dire que notre auteur n'a pas suffisamment exploité, dans sa *Philosophie de l'esprit* d'Iéna, le fait que la conscience, en grande partie à cause du monde moderne, est contrainte à «se mettre à marcher sur la tête»[321] (*auf dem Kopfe zu gehen*). S'il en va ainsi, c'est qu'il y a toute une différence pour la conscience entre le moment où un peuple se forme et celui où ce dernier est formé avec ses lois et son gouvernement. Il est facile de comprendre que les conditions de vie des consciences qui se forment dans un État déjà constitué seront meilleures que celles des consciences qui ont préalablement dû travailler à la formation de cet État. Ainsi, l'État qui se présentait aux premiers hommes comme un *point d'arrivée* que leurs consciences devaient atteindre, se présente maintenant aux Modernes comme un *point de départ*. L'État s'affiche de nos jours comme la structure qui permet le développement de notre conscience; il nous influence, et c'est là le signe implacable de la «mémoire» qui y est à l'œuvre. Ce constat est conforté, selon nous, par la référence à la «Mnémosyne» dont font état les cours hégéliens d'Iéna.

Des deux textes de *Philosophie de l'esprit* rédigés par le professeur d'Iéna, seul le premier fait explicitement référence à la personnification hellénique de la «mémoire», à la fameuse Mnémosyne qui, aux vues de la tradition grecque, enfanta les neuf Muses inspirant les artistes. Paradoxalement, à cause de l'endroit particulier où elle est abordée, celui où intervient la mémoire de l'homme lorsqu'il travaille encore à bâtir les éléments qui permettront à sa

---

[321] *Ph.G.*, p. 20 ; *Ph.E.*, p. 88.

conscience de se reconnaître dans l'extériorité, la Mnémosyne y est volontairement séparée du contexte artistique auquel la lie la Grèce antique. Lisons ce troublant passage:

> Dans sa véritable signification la mémoire, la Mnémosyne des Anciens (*die Mnemosyne der Alten*), ne consiste pas en ce que l'intuition, ou quoi que ce soit <de ce genre>, soit les produits de la mémoire elle-même dans l'élément universel; et que <tout soit évoqué à partir de cet élément>, pour être particularisé d'une façon formelle, qui ne concernerait pas le contenu. La mémoire consiste plutôt à faire, de ce que nous avons dénommé intuition sensible, l'affaire de la mémoire, quelque <chose de> pensé [...].[322]

On comprendra que la «mémoire» ne se trouve pas encore elle-même dans l'«élément universel» au tout début du développement de la conscience humaine. Il ne s'agit en effet ici, dans le passage cité, que de la mémoire de l'«individu singulier» et non pas celle qui œuvre au sein du «grand individu universel» référé à l'État dont nous avons parlé plus tôt. Sans doute Hegel avait-il déjà en tête à ce moment ce qu'il enseignera dans ses cours d'esthétique à Berlin, à savoir que «toute œuvre d'art appartient à *son temps* (*seiner Zeit*), *à son peuple* (*seinem Volk*), au cadre qui l'environne»[323]. On peut soutenir que la «Mnémosyne» ne peut concerner l'art qu'en étant associée à la mémoire qui œuvre au niveau de l'«esprit du peuple» que Hegel définit, nous l'avons vu précédemment, à la manière d'un «individu universel». Un fragment de texte, qui ne fait pas partie des manuscrits de *Philosophie de l'esprit*, vraisemblablement rédigé par le professeur au cours de l'été 1803, nous laisse présager le caractère éminemment artistique que vient à manifester la «mémoire» lorsqu'elle se manifeste dans l'individualité universelle étatique:

> La Mnémosyne, ou <en d'autres termes> la muse absolue, l'art, reprend le côté <consistant à> présenter les figures de façon à ce qu'on

---

[322] *Jenaer Syst. I*, p. 287 ; *Ps.*, p. 68. Les «( )» sont nôtres.
[323] *Ästh. I*, p. 30 ; *Cours I*, p. 23.

> puisse les entendre, les voir et en avoir l'intuition de l'extérieur. Cette muse est elle-même la conscience universelle, éloquente du peuple; et l'œuvre d'art de la mythologie s'implantant dans la tradition vivante. Tout comme les lignées elles-mêmes poursuivent leur croissance dans la libération de leur conscience, ainsi cette œuvre continue aussi à croître, ainsi elle se purifie et mûrit. Cette œuvre d'art est le bien universel de tous, comme aussi l'œuvre de tous.[324]

Il n'est pas difficile de percevoir ici un étroit rapprochement de la Mnémosyne, la «mémoire du peuple», avec la mémoire de l'individu singulier. Nous avons expliqué, plus tôt, que la mémoire permettait à la conscience singulière de se manifester dans la forme de l'extériorité par le langage. Or, le langage du peuple, c'est l'art, qui, comme le souligne d'ailleurs Hegel, permet à la «conscience universelle» de se manifester elle-aussi dans l'extériorité en se faisant «voir» et «entendre». En ce sens, on peut affirmer que la mémoire, et plus particulièrement la Mnémosyne ou la «mémoire étatique», se présente dès Iéna comme la condition de possibilité de toute œuvre d'art véritable. Ce faisant, c'est contre l'enseignement de la *Critique de la faculté de juger* qui a tellement influencé Schelling que le professeur se dresse. Pour lui, en effet, l'art humain est jugé hautement supérieur à celui qui provient de cette nature que Kant va même jusqu'à affubler d'une finalité morale dans un article qui vise à nous orienter *Vers la paix perpétuelle*. Nous entretenant justement de ce qui garantit l'idée de cette fin ultime de la guerre, Kant affirme ce qui suit:

> Ce qui donne cette *assurance* (cette garantie) n'est rien de moins que la grande artiste (*die große Künstlerin*), la *nature* (*natura daedala rerum*), dont le cours mécanique laisse manifestement briller une finalité qui fait s'élever, au travers de la discorde des hommes et même contre leur volonté, la concorde [...].[325]

---

[324]*Schriften (1799-1808)*, p. 376 ; *Ps.*, p. 41.

[325]I. Kant, *Abhandlungen nach 1781*, «Kants Werke # 8», Berlin, Walter de Gruyter & Co.,1968, p. 360 ; E. Kant, *Vers la paix perpétuelle. Que signifie s'orienter dans la pensée? Qu'est ce que les Lumières?*, trad. Poirier/Proust, Paris, GF-Flammarion, 1991, p. 98.

Aux yeux de Hegel, cette assurance d'une paix perpétuelle est plutôt, comme il le dit si bien dans ses cours, une «perpétuelle tromperie»[326] (*ewige Betrug*). Car, tous les contrats, même celui qui concernerait la paix perpétuelle, n'ont, selon ce dernier, «aucun caractère-obligatoire pour autant qu'une partie [contractante] les supprime.»[327] Le châtiment, ou la loi pénale, est précisément ce qui vient restaurer l'unité brisée par le non-respect d'un contrat dûment établi. Le «crime» est donc ici considéré comme un «moment nécessaire dans le concept du droit et de la loi qui a autorité.»[328] C'est la grande force du nouveau mode de penser hégélien que de justifier la présence de tout ce qui est, même celle de la guerre. Par cette dernière, nous dit le penseur, le singulier «s'intuitionne en tant qu'absolument libre»[329]. La possibilité qu'a tout individu, l'«individu singulier» comme l'«individu universel», de pouvoir «partir en guerre» contre le système qui tente de l'englober est l'expression même de la liberté absolue. Kant espère assouvir son désir de voir disparaître la guerre en misant sur la moralité de la «grande artiste», en misant sur l'influence morale que peut avoir sur l'humanité la «belle nature». Mais, Hegel soutient que la moralité «n'a rien à faire dans ce rapport, car elle est le savoir non accompli»[330]. On peut aisément comprendre le pourquoi de cette dernière affirmation. Kant fonde, en effet, son projet de paix perpétuelle sur ce qui est naturel en l'homme; Hegel, lui, érige sa philosophie sur ce qui est spirituel et librement orienté vers un Absolu concret. C'est en ce sens que le professeur d'Iéna prend la peine de noter les mots suivants en marge du manuscrit qui lui sert à enseigner la *Philosophie de l'esprit*, juste à côté du mot «tromperie» qu'il utilise pour désigner l'idée de ce contrat qui serait irrévocablement respecté par tous les peuples de

---

[326] *Jenaer Syst. III*, p. 250 ; *Phil. espr.*, p. 107.
[327] *Jenaer Syst. III*, p. 250 ; *Phil. espr.*, p. 107.
[328] *Jenaer Syst. III*, p. 251; *Phil. espr.*, p. 107.
[329] *Jenaer Syst. III*, p. 251 ; *Phil. espr.*, p. 107.
[330] *Jenaer Syst. III*, p. 250 ; *Phil. espr.*, p. 107.

la terre pour perpétuer éternellement la paix: «Travailler pour l'*art* et s'entre'*aimer*. [...] Vide rêverie: paix perpétuelle, âge d'or.»[331] Si le fait de se fier à la belle moralité naturelle, ou d'orienter les actions humaines uniquement sur la sensibilité, est associé à une «rêverie vide» qui appartient à l'«âge d'or», c'est parce que la Grèce antique, en agissant de la sorte, nous renvoie précisément l' image d'une organisation politique où l'«individu singulier» n'a pas d'être en dehors de la structure étatique. Tout se passe comme si notre auteur postulait que Kant n'avait pas vu que le domaine politique acquiert la possibilité d'exprimer l'Absolu dans le monde moderne, plus précisément, en ce que ce dernier fait maintenant honneur à l'«acte de séparer» qui sied à une définition concrète de la plénitude. L'Esprit devient absolu, on le sait maintenant, en étant associé à un mouvement de «retour à soi-même» qui intègre totalement la différence qui se manifeste concrètement dans la réalité. De la sorte, c'est seulement l'État dans son acceptation «moderne» qui arrive à maintenir l'«individu singulier» libre, tout en faisant participer ce dernier à la figuration d'un «individu universel». Notre auteur, qui fut, nous l'avons amplement souligné dans la première partie de notre recherche, fortement fasciné par la Grèce antique, devait se souvenir, en élaborant le contenu de ses cours à Iéna, qu'un Hellène n'était rien sans le statut de citoyen que lui reconnaissait la Cité. C'est sans aucun doute ce qu'il visait en affirmant ce qui suit:

> Tel est le *principe supérieur des temps modernes* que les *Anciens*, que *Platon* ne *connaissaient* pas. Dans les temps anciens, la *belle* vie publique était les mœurs de tous — beauté, unité immédiate de l'universel et du singulier, une œuvre d'art en laquelle aucune partie ne s'était séparée du tout, mais était cette unité géniale du soi qui se sait et de la manifestation de ce soi. Toutefois le fait pour la singularité de se savoir absolument soi-même, cet être en soi absolu n'était pas présent-là. [...] Par ce principe est perdue la liberté extérieure, effective des individus dans leur être là immédiat, mais est obtenue leur liberté

[331]*Jenaer Syst. III*, p. 250 ; *Phil. espr.*, p. 107.

intérieure, la liberté de penser.[332]

La vie publique, en tant qu'«œuvre d'art dans laquelle aucune partie ne s'est séparée du tout», n'est ici jugée *belle* qu'en regard de sa formulation naturelle et immédiate, c'est–à-dire dans le sens où l'«individu universel» qui représente cette Cité est caractérisé par l'«unité immédiate du sensible et du spirituel» qui détermine d'abord toute conscience[333]. On est fort près ici de la beauté au sens kantien du terme. Car l'objet jugé beau, entendons dans ce cas précis la «vie publique», est soustrait au savoir, c'est-à-dire soustrait à l'acte de connaissance qui briserait la «belle unité» de la vie publique en faisant ressortir la présence des différents individus qui la composent. Souvenons-nous que, selon Kant: «Est *beau* ce qui plaît universellement sans concept.»[334] Mais Hegel, en regard de ce qu'il a découvert dans l'élaboration de *Logique et métaphysique*, fait tout le contraire, en esthétique, de ce que professe la *Critique de la faculté de juger*. Il articule son exposition de l'Absolu sur le «Concept» lui-même, à savoir sur le mouvement qui anime la connaissance. Dans cette visée, ce ne sera plus l'«unité immédiate» et naturelle qui sera jugée la plus belle, mais bien celle qui sera «restaurée» à partir de la différence qui se déploie logiquement dans la connaissance. De la sorte, on peut affirmer que Hegel exprime déjà, à Iéna, une idée qu'il explicitera abondamment dans les cours d'esthétique de Berlin, l'idée selon laquelle la beauté produite par l'homme est supérieure à celle qui est produite par la nature, ou, pour reprendre les propres termes utilisés par le penseur devenu berlinois, l'idée que «le beau de l'art (*das Kunstschöne*)

---

[332]*Jenaer Syst. III*, p. 240 ; *Phil. espr.*, p. 95.

[333]Nous avons déjà défini la conscience en soulevant qu'en elle: «il y a immédiatement, dans une identité éthérique, une unité absolue de l'opposition.» Voir la note 299 de notre thèse.

[334]Voir la note 162 de notre recherche.

occupe un rang *plus élevé* que la nature.»[335] Voyons maintenant comment notre auteur, dans les premières versions de sa *Philosophie de l'esprit*, aborde l'art comme ce qui permet à l'Esprit absolu de se manifester pour la première fois adéquatement dans l'élément initialement réservé à la nature où il était en dehors de lui-même.

Dans l'État, l'Absolu arrive à se formuler comme l'intériorité d'un «grand individu universel» dans lequel tout ce qui existe effectivement est pris en compte. Résultat de l'effort de la conscience de tout homme qui cherche désespérément l'Absolu, la structure étatique exprime formellement l'unité que chaque conscience singulière voudrait bien faire sienne. Or, le problème auquel se sont butées les premières consciences humaines était d'abord, nous nous en souviendrons, de ne pas arriver à se reconnaître dans l'élément naturel extérieur. C'est cette difficulté que les consciences qui ont le bonheur de voir le jour à l'intérieur d'un État déjà formé ont plus de facilité à surmonter, et l'art, au dire de Hegel, a grandement à voir avec cette meilleure position dans laquelle apparaît maintenant la conscience. En fait, la philosophie hégélienne nous enseigne que le monde dans lequel s'éveille l'homme moderne n'est plus vraiment le même que celui où s'est initialement éveillée l'humanité. C'est sur la voie de l'émergence d'un «autre monde» que nous entraînent ces paroles qui ouvrent une des portions de l'enseignement hégélien d'Iéna qui traite explicitement d'art:

> L'esprit absolument libre qui a repris en soi ses déterminations produit maintenant un autre monde (*eine andere Welt*); un monde qui a la *figure* de soi-même, où son œuvre est achevée en soi et où l'esprit parvient à l'intuition *de lui-même* en tant que *lui-même*.[336]

Cet «esprit» absolument libre, le professeur le définit, en marge de son manuscrit

---

[335] *Ästh. I*, p. 14 ; *Cours I*, p. 6.

[336] *Jenaer Syst. III*, p. 253 ; *Phil. espr.*, p. 109.

pédagogique, précisément «comme nature»: «*Geist als Natur*»[337]. Cette nature, on le comprendra, l'esprit n'en a que l'apparence. Tout se passe comme si l'art nous présentait la nature, ou l'extériorité de la conscience humaine, telle qu'elle aurait dû être si elle s'était immédiatement avérée pleinement spirituelle. Ceci se révèle au point de vue de toute conscience singulière qui se construit à partir d'une structure étatique particulière qui manifeste d'abord son intériorité sous les auspices de l'art. Lisons justement un passage qui nous explique que l'État, ce «grand individu universel», se propage extérieurement dans l'œuvre d'art à la manière de l'homme singulier qui s'est mis un jour à parler:

> Ainsi l'esprit est *immédiatement* l'*art*. C'est le savoir infini qui est immédiatement vivant, est son propre accomplissement, qui a repris en soi toute l'indigence de la nature et de la nécessité intérieure, de la scission du savoir de soi, et de sa vérité. L'art est immédiatement la *forme* pour laquelle le contenu est indifférent et est la forme qui pourrait se répandre dans chaque contenu, et qui peut amener à l'intuition chaque chose en tant qu'infini, faire émerger sa vie *intérieure* ou son esprit et qui le fait en tant qu'esprit devenir objet.[338]

On sait que Hegel associe une «existence universellement communicatrice»[339] au langage, plus particulièrement lorsque ce dernier est jumelé à la mémoire humaine. C'est, par analogie, une chose similaire qui se passe pour lui avec l'œuvre d'art au niveau de l'individu universel qu'incarne l'État. L'art est, comme il le dit si bien dans l'extrait qui ouvre ce paragraphe, «la forme qui pourrait se répandre dans chaque contenu». Mais l'art, en tant que manifestation de l'esprit, se butte à un problème de taille. Parce que l'œuvre d'art se présente essentiellement sous la forme de quelque chose de sensible, d'intuitionnable, elle n'arrive pas à manifester adéquatement l'infinité qui doit caractériser l'Absolu. Lisons-le:

---

[337] *Jenaer Syst. III*, p. 253 ; *Phil. espr.*, p. 109.
[338] *Jenaer Syst. III*, p. 253 ; *Phil. espr.*, p. 110.
[339] Voir la note 305 de notre recherche.

> La beauté est forme; elle est l'illusion de la vitalité absolue qui se suffirait à soi-même et devrait-être enfermée et achevée en soi. Ce médium de la finitude, l'intuition, ne peut saisir l'infini. Ce n'est que l'infinité *visée*.[340]

De la même manière que les objets extérieurs et immédiats rencontrés initialement dans le monde par l'individu singulier pointaient vers «lui-même» en se manifestant comme «signe»[341], les œuvres d'art, en tant qu'objets croisés par l'«individu universel» dans le monde qu'il se crée, pointent elles aussi vers son «soi», ou son «Je». Pourtant, ce «soi universel», comme le souligne Hegel, n'est ici que *visé*. Le professeur allemand explique que c'est parce que, dans l'œuvre d'art, le seul «Je» qui arrive vraiment à s'afficher, c'est seulement celui d'un «soi particulier», à savoir celui de l'artiste. Dans l'art, «ce soi-*un* (*dieses einzelne Selbst*) singulier est seulement un particulier, l'artiste. La jouissance des autres est ce qui est privé de soi, l'intuition universelle de la beauté»[342]. Ne nous méprenons pas sur le sens de ce passage qui mentionne que ce n'est que le «soi particulier de l'artiste» qui rayonne dans les produits de l'art. Cet artiste, c'est l'esprit d'un peuple *particulier* tout entier, incarné, il est vrai, dans un citoyen singulier qui a vu le jour au sein de cette nation. Ainsi, lorsqu'on nous dit que la «jouissance des autres est privée de soi», on nous entretient des *peuples* différents qui n'arrivent pas, même s'ils sont tous sensibles à la beauté universelle, à se reconnaître totalement «eux-mêmes» dans les productions artistiques des autres nations. Car, ne l'oublions pas, la conscience est encore engagée ici dans un procès où elle tente désespérément de saisir l'Absolu, même lorsqu'elle produit des œuvres d'art. L'esprit d'un peuple particulier *vise*, comme tout acte conscientiel selon Hegel, à former une unité par laquelle pourrait se résorber la différence qui continue

---

[340] *Jenaer Syst. III*, p. 254 ; *Phil. espr.*, p. 111-112.
[341] Voir la note 301 de notre thèse.
[342] *Jenaer Syst. III*, p. 255 ; *Phil. espr.*, trad. modifiée, p. 112-113.

effectivement de persister dans le monde, mais n'arrive en réalité, avec l'art, qu'à raffermir la propre conscience qu'il a de lui-même et qui s'oppose la conscience des autres peuples. C'est pourquoi l'art est appelé à être relevé de sa fonction par la religion. Hegel écrit:

> L'art est dans sa vérité plutôt *religion*. Élévation du monde de l'art dans l'unité de l'esprit absolu; dans l'art chaque [chose] *singulière* gagne par la beauté une vie propre, libre, mais la vérité des esprits singuliers, c'est d'être moments dans le mouvement du tout — savoir de l'esprit *absolu* par soi en tant qu'*esprit* absolu.[343]

Parce que l'art présente toujours l'Absolu sous une forme singulière, entendons comme le produit d'un peuple particulier, ce dernier n'arrive pas à s'élever à l'universel. Pour ce faire, il faut que les «esprits singuliers», on aurait aussi pu dire les différents «États singuliers», deviennent des moments du tout, ou, selon la formule privilégiée par Hegel, «Esprit absolu» (*des absoluten Geistes*). C'est ce qu'accomplit la religion. Nous voilà de nouveau en terrain connu. Hegel articule maintenant sa métaphysique religieuse, telle que nous l'avons mise à jour plus tôt dans notre recherche, en tenant compte dorénavant de la place particulière qu'elle occupe dans le développement de la conscience humaine. La religion demeure, par contre, quand même quelque chose d'abstrait, en ce qu'elle ne se révèle que comme une pure pensée abstraite du monde. Mais nous avons soulevé auparavant, en abordant le «Vendredi saint spéculatif» de *Foi et savoir*, que notre auteur met la possibilité de sortir la religion de l'abstraction dans laquelle elle finit toujours par s'enfermer dans les mains de la philosophie. Voyons comment le professeur allemand arrive dans ses cours, avec l'habileté qu'on lui connaît, à articuler tout ce qui vient d'être dit dans un paragraphe:

> Mais dans la religion l'esprit devient [pour] soi objet, en tant que quelque chose d'absolument universel, ou en tant qu'essence de toute

---

[343] *Jenaer Syst. III*, p. 255 ; *Phil. espr.*, p. 112.

> nature, de l'être et du faire et dans la *figure* du soi (*Selbst*) immédiat. Le soi est savoir universel, et par là le retour en soi. La religion absolue est ce savoir que *Dieu est la profondeur de l'esprit certain de lui-même*. Par là l'esprit est le soi de tous. C'est l'*essence*, la pure pensée; mais *extériorisé de cette abstraction, l'esprit est soi effectif. Il est un homme qui a l'être là spatial et temporel commun; et ce singulier ce sont tous les singuliers. La nature divine n'est pas autre chose que la nature humaine. Toutes les autres religions* [que la chrétienne] sont imparfaites.[344]

De nouveau, on fait ici l'apologie de la religion chrétienne. Nous devrions maintenant savoir que le fait que la «nature humaine» et la «nature divine» sont identiques aux yeux du penseur n'est pas le résultat de la pensée religieuse, mais plutôt celui de la pensée philosophique. L'on n'a qu'à se souvenir, pour se rafraîchir la mémoire, de la force avec laquelle d'autres écrits hégéliens soulèvent la douleur de la conscience chrétienne qui a perdu la présence réelle de son Dieu par la mort du Christ en croix. Dans ses cours, Hegel nous rappelle l'abstraction qui tourmente le chrétien de cette manière:

> [...] *Dieu, l'être* [*Wesen*] *qui est au-delà, absolu est devenu homme*, cet [homme] *effectif*; mais de même cette effectivité s'est supprimée, est devenue une effectivité passée, et ce Dieu qui est effectivité et effectivité supprimée, c'est-à-dire effectivité universelle est l'esprit de la communauté-religieuse.[345]

De la sorte, la communauté chrétienne peut bien se réconforter nostalgiquement avec la «pure pensée» de Dieu en dehors du monde, avec ce genre d'«essence» idéelle qui anime le soi de tous les hommes, mais cette idée où le divin ne semble finalement que «jouer amoureusement avec lui-même», nous dira bientôt la *Phénoménologie de l'Esprit*, «sombre dans l'édification et même dans la fadeur quand y manquent le sérieux, la douleur, la patience

[344] *Jenaer Syst. III*, p. 255-256 ; *Phil. espr.*, p. 113.
[345] *Jenaer Syst. III*, p. 257 ; *Phil. espr.*, p. 115.

et [le] travail du négatif.»[346] Ces éléments, exigés par notre auteur dans son ouvrage de 1807 pour favoriser la saisie de la profondeur du divin, font tous référence à un aspect essentiel de la philosophie hégélienne lorsqu'il est concrètement question d'Absolu: ce qu'il nomme «*die Vermittlung*» dans sa langue maternelle et qui se traduit dans la nôtre par «médiation». Ce qu'on appelle «médiation» implique toujours logiquement l'articulation de termes différents. Or, c'est précisément parce que la religion n'arrive pas à élever la «médiation» au niveau de l'identité créée par l'acte de connaître[347], entendons par la philosophie, que l'entreprise religieuse n'arrive pas à associer éternellement Dieu à l'homme. Certes, la religion chrétienne possède des intuitions de l'Absolu médiatisé. Pensons, par exemple, à la sainte Trinité qu'elle vénère, à savoir l'unité «père-fils-esprit»[348]. Pourtant, la religion chrétienne n'arrive pas à élever ses intuitions au niveau du «Concept absolu». Elle est incapable d'atteindre les hauteurs d'une connaissance où rien ne déborde de ce qui se forme en elle. Seule la compréhension du divin comme «acte de se définir», ou comme acte de «se connaître soi-même», peut amener la religion à dépasser ses limites. Ce n'est que de cette façon, en le pensant sous le mode de la connaissance, ou philosophiquement, que Dieu peut logiquement délaisser la «pure pensée» abstraite par laquelle le religieux le désigne. Notre auteur est formel à ce sujet, la philosophie a «le même contenu que celui de la religion, mais [dans] la forme du *concept*.»[349] C'est seulement en pensant ainsi qu'on peut d'abord voir Dieu se perdre dans la nature, pour ensuite

---

[346]*Ph.G.*, p. 14-15 ; *Ph.E.*, p. 82.

[347]L'on a en effet compris, surtout en abordant *Logique et métaphysique*, que les objets qui se définissent dans la connaissance sont médiatisés. Autrement dit, ils sont amenés, en raison du mouvement même du connaître, à sortir de la relation immédiate où l'identité est abstraitement considérée comme identique à elle-même pour manifester une identité où s'affiche la différence.

[348]Dans son manuscrit de 1805, Hegel mentionne l'«essence éternelle» (*das ewige Wesen*), le fils (*der Sohn*), et l'esprit (*der Geist*) comme étant essentiellement la même chose. Ici, dira-t-il, tous ont la même essence (*hier alle dasselbe Wesen*). Voir, *Jenaer Syst. III*, p. 257 ; *Phil. espr.*, p. 115.

[349]*Jenaer Syst. III*, p. 260 ; *Phil. espr.*, p. 119. Les «( )» sont nôtres.

le voir acquérir la possibilité de se retrouver lui-même dans l'ensemble des hommes, plus précisément, comme le dit Hegel dans un des extraits de la *Philosophie de l'esprit* que nous avons cités, sous la figure singulière de l'«*homme qui a l'être là spatial et temporel commun*»[350], ou, ce qui est la même chose, sous la figure des hommes qui s'organisent pour conquérir l'unité de leur conscience en formant différents États. Comme s'il voulait que ses étudiants n'oublient pas que la religion est une affaire étatique, c'est-à-dire une instance qui intervient dans le processus de toute conscience qui tente de retrouver l'unité absolue du réel, le professeur affirme que l'Église (*die Kirche*) «est l'esprit élevé dans la pensée.»[351] L'«esprit» dont il est ici question, c'est autant celui de l'«individu singulier» que celui de l'«individu universel» sous lequel est conservé ce dernier en tant que citoyen d'une nation particulière. Avec son élévation dans la sphère de la pensée par la religion, l'esprit perd assurément, aux yeux du professeur allemand, son caractère exclusivement «particulier». Ce qui signifie que ce n'est pas seulement la différence entre l'«individu singulier» et l'«individu universel», ou entre l'homme et le gouvernement, qui est totalement relevée dans les peuples, mais aussi celle qui persistait, au grand dam de la conscience humaine, entre ces «différents peuples». Laissons Hegel lui-même nous l'expliquer:

> [...] le *gouvernement* est placé au-dessus de tous; [c'est] l'esprit qui se sait en tant qu'essence universelle et effectivité universelle — le soi absolu (*das absolute Selbst*). Dans la religion chacun s'élève à cette intuition de lui-même en tant que soi (*Selbst*) universel. Sa nature, *son état* (*sein Stand*) *s'évanouit* tel un songe, *telle une île lointaine apparaissant à la ligne de l'horizon comme un léger nuage*. Chacun est l'égal du prince. C'est le se savoir comme l'esprit (*das Wissen seiner als des Geistes*); devant Dieu chacun vaut l'autre.[352]

---

[350]Voir la note 344 de notre thèse.
[351]*Jenaer Syst. III*, p. 259 ; *Phil. espr.*, p. 117.
[352]*Jenaer Syst. III*, p. 256 ; *Phil. espr.*, trad. modifiée, p. 114. Les «( )» sont nôtres.

Comprise philosophiquement, la religion permet donc à la conscience de surmonter la dernière différence qui la troublait depuis son éveil. On conçoit maintenant mieux pourquoi l'on peut dire qu'à Iéna, Hegel arrive à restaurer la plénitude métaphysique que ses confrères idéalistes ont, sans y parvenir, tenté de conquérir, et aussi, en quoi l'art tient une place de choix dans cet accomplissement. Cette restauration de l'Absolu dans la conscience exposée dans la *Philosophie de l'esprit* d'Iéna, notre auteur ne pouvait la faire comprendre à ses étudiants qu'à partir du chemin qu'il leur avait préalablement fait faire en leur enseignant la «logique et métaphysique» et la «philosophie de la nature». Mais cette exigence sera prochainement appelée à changer. L'*Encyclopédie des sciences philosophiques* affirmera que «vouloir connaître *avant* (*ehe*) de connaître est aussi absurde que le sage projet [...] d'apprendre *à nager avant de se risquer dans l'eau*.»[353] C'est sans contredit cette constatation qui figure à l'arrière-plan de la *Phénoménologie de l'Esprit* que Hegel publie en 1807. En effet, à partir de cet ouvrage, il n'existe plus, dans la philosophie hégélienne, aucun préliminaire au développement de la conscience qui, en apprenant à se mouvoir dans l'univers philosophique, fera dorénavant apparaître la structure logique qui la précédait au départ. C'est ce que nous aurons l'occasion de constater dans la prochaine partie de notre recherche, qui montrera que, malgré ce changement de perspective qu'on peut constater au sein de la philosophie de Hegel, l'art continuera toujours d'y jouer le rôle privilégié que lui concèdent les cours de *Philosophie de l'esprit* d'Iéna.

---

[353] *Enz.*, § 10, p. 36-37 ; *Enc. I.*, § 10, p. 175.

TROISIÈME PARTIE

THÉORIE ESTHÉTIQUE ET CERCLE PHÉNOMÉNOLOGIQUE DANS LA PHILOSOPHIE HÉGÉLIENNE

> Le comportement de base à la fois esthétique et mystique chez Hegel: ne devient manifeste proprement et clairement que dans la *Phénoménologie*, dans le simple fait, qu'il soit maintenant de nature culturelle-historique ou systématique-philosophique, d'apercevoir l'idée sans cesse dans une configuration qui occupe une position bien déterminée entre l'en-soi et le pour-soi, mais qui laisse en même temps transparaître l'absolu comme un tout.[354]

L'art, nous l'avons vu dans la précédente partie de notre thèse, se présente dès la période hégélienne d'Iéna comme une «structure conscientielle» qui, en émanant de l'État, aide les hommes à s'approcher de l'Absolu. C'est, pourrait-on dire, ce qui constitue la base de la théorie esthétique qu'on retrouve dans la philosophie hégélienne. Or, nous allons voir qu'affirmer que «le comportement de base à la fois esthétique et mystique chez Hegel ne devient manifeste proprement et clairement que dans la *Phénoménologie*», comme le font les propos qui ouvrent cette nouvelle portion de notre recherche, n'est pas une mince affaire. Cette déclaration peut laisser supposer que le premier véritable ouvrage hégélien publié serait animé par des caractéristiques artistiques qu'on ne retrouve pas, ou qu'on peut moins facilement repérer, dans les *Cours d'esthétique* professés à Berlin. Une telle conception de la philosophie

---

[354]Nous remercions M. Christian Robert de nous avoir transmis sa traduction de l'article de H. Glockner d'où est tiré ce texte: «*Das ästhetische und zugleich mystische Grundverhalten Hegels: in der Einzeltatsache, sei sie nun kulturhistorischer oder systematisch-philosophischer Natur, stets die Idee in einer Gestaltung zu erblicken, die zwischen Ansichsein und Fürsichsein eine ganz bestimmte Stelle einnimmt, zugleich aber das Absolute als Ganzes erkennen läßt, liegt in der Phänomenologie und eigentlich nur hier klar zutage.*» Voir, H. Glockner, «Hegels Aesthetik-Vorlesungen in ihrem Verhältnis zur Phänomenologie des Geistes», dans *Beiträge zum Verständnis und zur Kritik Hegels*, Hegel-Studien # 2, Bonn, Bouvier,1969, p. 37-38.

hégélienne est soutenue par un point de vue que nous ne partageons pas, à savoir celui qui stipule que, après la *Phénoménologie*, Hegel en est venu à concevoir un système de pensée abstrait qui n'a plus grand chose à voir avec le souci de parler concrètement de l'Absolu qui a animé sa jeunesse et la période de sa maturation philosophique. H. Glockner, l'auteur de la citation introduite en exergue de cette partie de notre enquête, s'aventure assurément sur ce chemin interprétatif en affirmant ce qui suit:

> Cependant, l'œuvre de Hegel, dans laquelle sa manière esthétique, je veux dire artistique de s'assurer des rapports, fête son plus haut triomphe, a orienté différemment sa pensée en tant qu'introduction métaphysico-psychologique au système, qui est devenue, dans l'*Encyclopédie*, une esquisse des sciences philosophiques qui rappelle les créations scolastiques, nées en même temps d'une façon souvent identique d'un connaître mystique et d'une érudition aride d'école.[355]

En plus de se rallier à ceux qui ont sciemment décidé de ne pas voir la *Phénoménologie de l'Esprit* comme la première grande synthèse de la pensée hégélienne qui s'explicite, sans perdre de son éclat initial, dans les livres qui lui succèdent, l'auteur des lignes qui ouvrent ce paragraphe nous semble aussi procéder à ce qu'on pourrait appeler une «lecture réductrice» du premier ouvrage hégélien publié. Nous avons vu précédemment que Hegel n'a pas simplement développé une vision esthétique du monde, mais aussi un regard religieux et philosophique sur ce dernier qui surpasse la simple appréhension artistique des choses et du sens qui s'exhibe justement dans ce monde. Considérer la *Phénoménologie de l'Esprit* comme une œuvre où la «manière artistique hégélienne de s'assurer des rapports fête son plus haut triomphe», cela

[355]« *Und dennoch: eben das Werk Hegels, in dem seine ästhetische, fast möchte ich sagen: künstlerische Art und Weise, sich der Zusammenhänge zu vergewissen, ihre höchsten Triumphe feiert, ist als metaphysisch-psychologische Einleitung in das System und dementsprechend umgedacht in der Enzyklopädie zu einem an die oft in ähnlicher Weise zugleich aus mystischem Erleben und trockenster Schulgelehrsamkeit geborenen Schöpfungen der Scholastik gemahnenden Abriß der philosophischen Wissenschaften geworden.*» Voir, *op. cit.*, p. 38.

revient en fait à considérer l'ouvrage de 1807 comme une tentative de présenter absolument l'Esprit qui a avorté. Que voulons-nous dire par là? La réponse est fort simple. Dans la mesure où nous avons clairement montré, dans la première partie de notre recherche, que Hegel soulevait l'incapacité de l'art à cerner l'Esprit comme il se doit, et, dans la deuxième grande section de notre enquête, que ce dernier se dissociait de la vision artistique employée par Schelling pour envisager l'Absolu, nous trouvons peu probable l'hypothèse selon laquelle notre auteur serait tombé dans le «piège de la beauté» en rédigeant sa *Phénoménologie*. C'est pourquoi nous montrerons, à l'instar de ce que soutient Glockner, que «le comportement esthétique et mystique» de Hegel ne se manifeste pas seulement dans la *Phénoménologie de l'Esprit* et qu'il se dévoile même plus confusément dans cet ouvrage que dans les *Cours d'esthétique* que ce dernier a donnés à Berlin. Ce n'est pas une simple coïncidence qui a fait en sorte que plusieurs commentateurs ont choisi d'isoler l'ouvrage de 1807 des autres œuvres par lesquelles on dit que s'affirme la philosophie hégélienne de la maturité. Cette tangente interprétative découle des nombreux mystères qui entourent le premier livre hégélien jamais publié; elle provient de ces mystères qui apparaissent lorsqu'on tente de comparer cet écrit à tous les autres textes rédigés par Hegel. Tout au long des chapitres qui constituent le dernier moment de notre enquête, nous aurons l'occasion d'aborder quelques-uns des éléments qui ne facilitent pas la tâche de ceux qui se sont donnés pour mandat de cerner le sens profond de la *Phénoménologie de l'Esprit* au sein du système philosophique hégélien. Pour débuter dans cette voie, mettons-nous en appétit en soulevant la toute première énigme à laquelle se sont butés les interprètes du premier ouvrage systématique de Hegel, entendons ce qu'on pourrait appeler la question de son «unité génésiaque».

A. La mystérieuse origine de la *Phénoménologie de l'Esprit* à l'intérieur du système hégélien.

On a d'abord eu beaucoup de mal à saisir le lien qui unit la première grande œuvre publiée par Hegel avec les autres ouvrages qui charpentent sa philosophie. Les commentateurs ont semblé troublés par le fait que la *Phénoménologie de l'Esprit* aborde presque tous les éléments qui seront étudiés séparément dans les autres livres hégéliens. En effet, l'ouvrage fraye avec le droit, l'histoire, la religion et l'art, des thèmes que notre auteur se donnera plus tard la peine d'étudier un à un dans des travaux singuliers et profonds. C'est ce qui a conduit les interprètes à se questionner abondamment sur cette œuvre. Quel est son but? Sur quoi se fonde-t-elle pour atteindre son objectif? Voilà des questions qui ont orienté leurs recherches. Dans une communication présentée au Congrès hégélien de Rome en avril 1933, Theodor Haering laisse entendre que Hegel aurait initialement eu le dessein d'élaborer une introduction succincte à son système philosophique avec sa *Phénoménologie*. Il croit qu'au cours de la rédaction, l'intention de l'auteur se serait modifiée au fur et à mesure qu'un nombre de pages insoupçonné se serait ajouté à un texte qui devait, selon lui, à l'origine en contenir peu[356]. Autrement dit, Haering soutient que Hegel aurait en quelque sorte perdu le contrôle de son ouvrage lors de sa composition et que l'introduction à son système serait aussi devenue une immense philosophie de l'Esprit en cours de route. Comme pour contrer les attaques de ceux[357] qui présentent la *Phénoménologie* comme un ouvrage qui manque d'unité, une pléiade de chercheurs se sont apparemment donnés pour tâche de montrer que ce premier livre prépare la structure qui anime

[356]On retrouve cette thèse dans T. Haering, «Die Entstehungsgeschichte der *Phänomenologie des Geistes*», tiré des *Verhandlungen des dritten Hegelkongress vom 19. Bis 23. April 1933 in Rom III*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1934, p. 118-138; et dans un autre volume de cet auteur: *Hegel, sein Wollen und sein Werk* (2 vol.), Leipzig-Berlin, Teubner, 1928-1938.

[357]Otto Pöggeler a lui aussi endossé l'idée d'une perte de contrôle de l'auteur de la *Phénoménologie de l'Esprit* en cours de rédaction. À ce sujet, voir, O. Pöggeler, «Qu'est-ce que la *Phénoménologie de l'Esprit?*», *Archives de Philosophie*, avril-juin 1966, p. 189-236.

les œuvres qui lui sont postérieures. Étant donné que c'est la logique même de la *Phénoménologie* qui est mise en doute par l'hypothèse de la «perte de contrôle» soutenue par certains interprètes, beaucoup de commentateurs[358] ont essayé de la réhabiliter en montrant les parallèles qu'on peut établir entre l'œuvre de 1807 et la *Science de la logique* publiée entre 1812 et1816. Cette entreprise semblait justifiée par Hegel qui affirme, justement dans l'ouvrage controversé, qu'il y prépare «la *Logique* ou *Philosophie spéculative*»[359], et que «[i]nversement, à chaque moment abstrait de la Science répond une figure de l'esprit phénoménal en général»[360]. Les moments abstraits de la Science étant associés par Hegel à la logique, cette dernière affirmation laisse présager que chaque étape du développement de l'Esprit que nous présente le premier livre hégélien correspond à un moment particulier du déploiement d'une *logique* absolue que notre auteur semblait avoir en tête lors de sa rédaction. Pourtant, les commentateurs qui se sont essayés à associer, point par point, les étapes du développement phénoménologique aux catégories logiques que Hegel articule après avoir publié son premier livre sont tous arrivés à la même impasse: les deux ne se correspondent jamais absolument. Or, avec ce que nous avons vu dans les précédentes parties de notre recherche, l'on peut s'étonner que les interprètes ne se soient pas tout de suite tournés vers *Logique et métaphysique*, enseigné à Iéna peu avant la publication de la *Phénoménologie*, pour éclairer la nature de cette logicité. Au dire du penseur, il faut se le rappeler, cette logicité se confond avec les différentes étapes par lesquelles on nous assure que l'Esprit apparaît dans son premier grand ouvrage

---

[358]Au nombre des valeureux défenseurs de la philosophie hégélienne qui se sont lancés dans cette entreprise, l'on peut compter: H.F. Fulda, avec «Zur Logik der *Phänomenologie* von 1807», *Hegel-Studien,* 3, 1966, p. 72-102, qui fait un parallèle entre la première œuvre de Hegel et la *Logique* qui figure dans la *Propédeutique philosophique* enseignée entre 1808 et 1809; L.B. Puntel avec *Darstellung, Methode und Struktur. Untersuchungen zur Einheit der systematischen Philosophie G.W.F. Hegels*, Bonn, Bouvier Verlag, 1973; et plusieurs autres.

[359]*Ph.G.*, p. 29 ; *Ph.E.*, p. 98.

[360]*Ph.G.*, p. 529 ; *Ph.E.*, p. 692.

systématique. Il nous incombe d'élucider ce qui a provoqué ce contre-temps qui semble avoir freiné l'avancement de la compréhension historique de la philosophie hégélienne.

Avant que H. Kimmerle ne publie, en 1967, son étude *Zur Chronologie von Hegels Jenaer Schriften*[361] (*Sur la chronologie des écrits d'Iéna de Hegel*), le manuscrit de *Logique et métaphysique* était habituellement considéré comme un texte datant des années 1801-1802. Conscients que la période d'Iéna fut, chez notre auteur, indubitablement marquée par l'effervescence de sa propre pensée conceptuelle, les commentateurs jugeaient le manuscrit traitant de logique trop loin de la composition de la *Phénoménologie de l'Esprit* pour en faire un objet susceptible de nous éclairer sur l'orientation de cette œuvre. En prouvant que *Logique et métaphysique* ne datait pas des années 1801-1802, mais bien des années 1804-1805, c'est-à-dire précisément de l'époque où Hegel rédigeait son premier livre, Kimmerle ouvrait la voie à une compréhension de la *Phénoménologie* qui demeurait, jusqu'alors, insoupçonnée. C'est dans cette nouvelle lignée interprétative que s'est aventuré J. Heinrichs en 1974 avec *Die Logik der Phänomenologie des Geistes*[362] (*La logique de la Phénoménologie de l'Esprit*), en y affirmant qu'il est temps d'exprimer «la conséquence de la nouvelle datation que H. Kimmerle a entrepris de faire apparaître»[363]. Le travail de Heinrichs consiste à lire les différentes sections de la *Phénoménologie de l'Esprit* en les associant à celles qu'on retrouve dans *Logique et métaphysique*. Le résultat est remarquable. Il permet d'entrevoir l'ouvrage de 1807 comme une œuvre qui se donne pour but d'introduire le public à la logicité absolue que Hegel perçoit dans le réel en suivant un plan préétabli. Par contre, ce qui n'enlève rien à l'étude de Heinrichs et à

---

[361]H. Kimmerle, «Zur Chronologie von Hegels Jenaer Schriften», *Hegel-Studen #4*, 1967, p. 125-176.
[362]J. Heinrichs, *Die Logik der «Phänomenologie des Geistes»*, Bonn, Bouvier Verlag, 1974.
[363]Le passage complet va comme suit: «*Es wird einmal so ausdrücken, die Konsequenz aus dieser von H. Kimmerle vorgenommenen Neudatierung zu ziehen sein*». Voir, J. Heinrichs, *Die Logik der «Phänomenologie des Geistes»*, Bonn, Bouvier Verlag, 1974, p. XIII.

ce qu'elle suppose, il nous semble que la *Phénoménologie* ne se commet pas seulement avec les enseignements de *Logique et métaphysique*, mais aussi avec le contenu des deux livres de *Philosophie de l'esprit* de 1803-1804 et de 1805-1806, et, il faut bien l'avouer, avec tout ce que Hegel a écrit, pensé ou lu, avant et même pendant la rédaction de son premier livre. C'est ce qu'a dernièrement aussi conclu H.S. Harris dans *Hegel's Ladder* (*L'échelle de Hegel*) en demeurant, par contre, fort prudent en ce qui concerne les liens qu'on peut établir entre la *Phénoménologie* et *Logique et métaphysique*: «la logique de la *Phénoménologie*, affirme-t-il, peut seulement être reconstruite par inférence et conjecture.»[364] Harris soutient que le sujet unifiant de l'ouvrage de 1807, c'est de saisir «comment l'éternité est comprise dans le temps»[365]. C'est ce qui expliquerait, selon lui, le grand nombre d'événements historiques analysés dans l'œuvre. Il est grand temps de mettre notre propre jeu sur table, en précisant où se situe notre recherche à travers ces diverses interprétations de l'unité du premier livre publié par Hegel.

B. De l'espérance à l'aboutissement: la *Phénoménologie de l'Esprit* comme ouvrage rempli de promesses.

Des trois points de vue sur la cohérence du premier livre hégélien que nous venons d'aborder, entendons ceux de Haering et Pöggeler, Heinrichs, et finalement celui de Harris, le premier, à savoir celui qui soulève le manque d'unité de la *Phénoménologie de l'Esprit*, est l'interprétation à laquelle nous souscrivons le moins. Nous admettons que tous les auteurs peuvent se trouver transportés, voire même dépassés, par l'enthousiasme de l'écriture. Mais, nous ne croyons pas que l'ivresse rédactionnelle ait bouleversé Hegel au point de lui faire perdre

---

[364] «*So the "logik of the Phenomenologie" can only be reconstructed by inference and conjecture.*» Voir, H.S. Harris, *Hegel's Ladder I: The Pilgrimage of Reason*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1997, p. 8.
[365] «*Thus, the unifying topic of the Phenomenologie is "how eternity is comprehended in time"*.» Voir, *op. cit.*, p. 15.

son «projet initial» de vue. Ce fameux «projet», quel était-il à nos yeux? Nous pensons qu'il peut se définir à partir d'une mixité des propos de Heinrichs et de Harris. Pour commencer, l'on doit inéluctablement reconnaître la dette de la *Phénoménologie* envers *Logique et métaphysique* qu'exprime Heinrichs dans son livre. La majorité des sections de l'ouvrage de 1807 suivent les différentes étapes du développement logico-métaphysique que notre auteur articulait dans ses cours d'Iéna. «Majorité», précisons-nous, puisque lorsqu'on compare les plans des deux textes, l'on s'aperçoit que les sections de la *Phénoménologie* ne suivent pas toujours celles de *Logique et métaphysique*. Même si les divisions de *Logique et métaphysique* se retrouvent entièrement dans la *Phénoménologie*, et dans le même ordre où elles ont initialement été abordées, certaines sections du livre s'éloignent du plan des cours hégéliens. Elles le font en liant des formes logiques qui étaient préalablement enseignées séparément par le professeur allemand. Ce constat peut certes nuire à la perception de la correspondance de la *Phénoménologie* à *Logique et métaphysique*, mais il ne peut l'invalider. N'oublions surtout pas que la *logique* d'Iéna est une «logique en formation». En ce sens, on peut supposer que cette transformation de la logique qu'on voit apparaître dans la *Phénoménologie de l'Esprit* est le reflet de l'évolution de la pensée de Hegel qui est survenue lors de la rédaction de sa première grande œuvre systématique. À ce titre, certains commentateurs notent justement qu'il y a des changements de la logique au sein de la *Phénoménologie* qui correspondent avec ce nous retrouverons plus tard dans la *Science de la logique* écrite à Nuremberg[366]; ce qui n'invalide en rien un recours à la logique d'Iéna pour comprendre le livre de 1807, puisque c'est cette dernière qui s'affine en lui. Comme si ce n'était pas assez, un autre élément rend l'appréciation de la logique difficile dans

---

[366]C'est le cas d'André Léonard dans «Pour une exégèse renouvelée de la "Phénoménologie de l'Esprit" de Hegel», *Revue philosophique de Louvain*, 74, 1976, p. 572-593.

la *Phénoménologie*: l'œuvre, malgré sa forme logique, articule un contenu éminemment historique. Alors que la logique d'Iéna associe explicitement des contenus logiques à des formes logiques, alors qu'elle utilise des catégories logiques pour éprouver la vérité des principes logiques, la *Phénoménologie de l'Esprit*, pour sa part, tente de faire ressortir la forme logique des événements historiques. Dans la mesure où, on le sait, la forme est destinée à se confondre avec son contenu, l'on comprendra que la logique est difficilement perceptible dans la *Phénoménologie* et que c'est pour cette raison qu'elle disparaît souvent derrière l'histoire qui s'exprime en elle. Ce faisant, on manque le sens de ce que Hegel perçoit comme un «Avènement», au sens religieux du terme, au détriment du pur et simple «événement» sous lequel il se manifeste. C'est cette manière abstraite de considérer l'histoire que notre auteur veut contrer avec son premier ouvrage systématique. C'est ce qui l'a amené à laisser les pures catégories logiques se remplir d'un contenu concret et consistant. Cette exigence est totalement justifiée par les recherches hégéliennes antérieures, en ligne directe avec l'évolution philosophique esquissée dans les précédentes parties de notre thèse. Comme *Logique et métaphysique* et comme la *Philosophie de l'esprit* d'Iéna, la *Phénoménologie* ne peut se comprendre qu'en considérant l'entièreté des méditations effectuées jusqu'à ce que cette dernière soit publiée. C'est l'espérance de retrouver, dans le présent moderne, la sérénité grecque perdue et le Dieu chrétien mort en croix, tous ces éléments jumelés aux travaux philosophiques des idéalistes allemands, qui aboutit à la présentation d'une totalité systématique dans l'ouvrage de 1807. De la sorte, on peut dire que la *Phénoménologie* se présente comme la promesse de la réussite des travaux hégéliens postérieurs. Car, dans son premier ouvrage systématique, Hegel aborde, en effet, toutes les sphères philosophiques qu'il étudiera plus tard séparément, en leur donnant la place que leur octroiera la philosophie de sa maturité. Ainsi,

nous ne croyons pas que la genèse de la *Phénoménologie de l'Esprit* soit totalement perceptible dans un écrit particulier qui lui serait antérieur, mais bien dans l'ensemble de ces écrits, envisagés, bien entendu, comme ce qui a aidé le penseur à se rapprocher du Concept qui lui permet de réconcilier la conscience humaine avec ce dont elle a le sentiment d'avoir à jamais été dépossédée dans le monde moderne. Justement, il appert que les *Cours d'esthétique* professés à Berlin expriment une théorie esthétique qui nous montre comment l'art, en émergeant de l'État, vient en aide à une conscience soucieuse de combler le vide qui la constitue, et ce, d'une manière plus profonde que ne le fait la *Philosophie de l'esprit* d'Iéna. La théorie esthétique berlinoise y arrive en tenant beaucoup plus compte de la finesse du «mysticisme» qui se dégage de la thématique religieuse de l'Absolu, c'est-à-dire de cette thématique qui, nous l'avons vu dans les autres parties de notre recherche, a tant fasciné notre auteur pendant sa jeunesse et qui est si déterminante pour la résolution des troubles qui affectent la conscience selon les écrits de sa maturité. C'est finalement ce qui nous fait dire, en opposition aux propos de H. Glockner introduits en exergue de la troisième partie de notre thèse, que le «comportement mystique et esthétique» du penseur allemand ne se manifeste pas si clairement qu'on le suppose dans la *Phénoménologie de l'Esprit*. Nous allons montrer que ce «comportement» ne s'y manifeste pas clairement parce que l'ouvrage de 1807 s'inspire beaucoup des théories mises en branle dans les cours de *Philosophie de l'Esprit* d'Iéna.

Si l'on veut sommairement comparer l'esthétique qui émane des premiers cours hégéliens avec celle qui figure dans les leçons qui ont exclusivement porté sur ce sujet, en les mettant en rapport avec la logique de la religion qui apparaît dans la conscience, il faut soulever deux choses. Premièrement, on doit se rendre compte que l'esthétique d'Iéna ne s'attarde en grande partie qu'à faire ressortir une des deux facettes religieuses que Hegel associe à l'art, à

savoir celle qui fait en sorte de rendre perceptible l'idée que l'art nous aide à nous approcher de l'absolu divin. Deuxièmement, il faut voir que l'*Esthétique* de Berlin fait aussi ressortir le pendant spéculatif de cette détermination en avançant l'idée que Dieu progresse lui aussi vers nous dans l'art. Entre ces deux expressions de la mysticité esthétique hégélienne, se greffe celle qui apparaît dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, qui, pour la première fois dans l'univers hégélien, affiche clairement la deuxième détermination religieuse qu'on peut attribuer à l'art, tout en semblant reléguer au second plan la première perspective qui fut dévoilée dans la *Philosophie de l'esprit* d'Iéna. C'est ce que nous allons constater dans la prochaine étape de notre recherche qui s'attarde justement à dégager les deux visages religieux de l'art qui s'exhibent lorsque ce dernier est envisagé dans son commerce avec l'Absolu. Pour ce faire, nous allons d'abord fouiller les textes où l'art est le mieux figuré dans toute la plénitude de sa relation à l'Absolu, à savoir ceux qu'on retrouve dans les *Cours d'esthétique* de Hegel. Nous serons mieux en mesure, à la suite de ce saut dans l'*Esthétique* hégélienne de la maturité, d'apprécier la théorie esthétique qui transparaît dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, puisque, nébuleusement il faut le dire, cette dernière utilise elle aussi, comme nous l'avons souligné, les deux déterminations religieuses et mystiques de l'art formulées dans les cours berlinois pour articuler son contenu .

3.1. ESTHÉTIQUE ET CONSCIENCE DANS LES COURS HÉGÉLIENS BERLINOIS SUR LA PHILOSOPHIE DE L'ART.

On peut soutenir que, depuis les recherches menées par Hegel à Iéna, la conscience est constamment envisagée par ce dernier comme une structure privilégiée dans laquelle, et par laquelle, arrive à se manifester l'Absolu. Les *Cours d'Esthétique* professés par notre auteur à Berlin dans les dernières années de sa vie ne se soustraient pas à cette constante qui s'exhibe dans à peu près tous les écrits hégéliens qu'on dit «matures». Il suffit de lire ça et là quelques pages de la *Science de la logique* choisies au hasard, ou de la *Propédeutique philosophique* qui la précède, et même de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* jusqu'aux *Principes de la philosophie du droit*, pour constater que le mot «*Bewußtsein*» n'est toujours pas très loin de ce que peut isoler notre regard aventureux. La langue allemande a de quoi nous charmer ici, surtout lorsqu'on se rend compte de ce que Hegel arrive à en faire en la rendant philosophique. Pour lui, il ne fait en effet aucun doute que dans ce qu'on appelle communément la «conscience», c'est l'«Être» (*das Sein*) dans ce qu'il peut avoir de *suprême*, ou d'absolu, qui, en définitive, devient «conscient» (*bewußt*) de lui-même à partir de notre propre devenir conscient. On ne doit pas s'épouvanter devant le caractère religieux que nous associons au mot «conscience» chez Hegel, en ce que nous faisons ressortir l'idée de l'«Être» conscient qu'exhale le vocable allemand qui le traduit. Le Dieu de la religion chrétienne est souvent désigné comme l'«Être suprême» et ce n'est pas contredire les textes de Hegel, comme nous le verrons, que d'associer la conscience de Dieu à la conscience humaine en parlant d'eux. En fait, cette partie de notre thèse se présente comme un pré-requis à l'interprétation de la *Phénoménologie de l'Esprit* qui va clore notre enquête. Car, l'art, dans le premier grand ouvrage systématique publié par Hegel, nous y reviendrons amplement plus tard, n'est explicitement abordé que dans

sa section «Religion», c'est-à-dire dans la partie du texte qui s'affaire à prendre en vue la détermination conscientielle du divin. Ce n'est, à notre avis, que l'*Esthétique* qui arrive à nous montrer vraiment pourquoi il en est ainsi. C'est seulement lorsque l'art est envisagé dans son rapport à la conscience qu'il se montre comme étant foncièrement religieux. Nous serons en mesure de tirer cette conclusion après avoir compris que même si l'art semble vouloir être abordé pour ce qu'il a d'autonome dans l'*Esthétique*, ce dernier ne peut gagner effectivement son autonomie qu'en demeurant en étroite relation avec la religion et la philosophie. Pour ce faire, nous allons dans un premier temps aborder ce qu'on pourrait appeler la «bifonctionnalité de l'art» au niveau de la conscience. En second lieu, nous nous attarderons à expliquer le rôle et l'origine de l'artiste selon la philosophie hégélienne, dans le but de montrer qu'il y a une constance entre les théories artistiques berlinoises et celles qui datent de la période d'Iéna. À la fin de ce parcours, nous serons en mesure d'aborder la *Phénoménologie de l'Esprit* avec des yeux disposés à y voir apparaître ce que nous présupposons présent au cœur de cette œuvre, à savoir la théorie esthétique hégélienne de la maturité.

A) L'art au service de la conscience.

Comme on le sait, l'art n'arrive plus de nos jours à servir les plus hautes aspirations de l'esprit humain. Nous avons constaté que, lorsqu'il débutait ses études à Tübingen, Hegel reléguait déjà les beaux jours de l'art à un passé, pour lui, à jamais révolu. Nous entretenant de la Grèce antique, notre auteur affirmait alors, en effet, qu'«en ce qui concerne l'art historique, aucune nation n'a pu les dépasser et bien peu les égaler.»[367] Cette intuition de jeunesse n'est cependant pleinement conceptualisée que dans les *Cours d'esthétique* professés à Berlin qui

---

[367]*Frühe. I*, p. 53. Le texte original apparaît à la note 23 de notre recherche.

doivent eux-mêmes être compris à la lumière des travaux hégéliens qui les précèdent, notamment à la lumière de ceux qui traitent expressément de la conscience et de son développement. Il est vrai que les écrits de Francfort, plus particulièrement *L'esprit du christianisme et son destin*, cernaient, en grande partie, ce qu'on pourrait appeler les limites de l'art. Au dire du penseur à cette époque, cette limitation apparaît lorsque l'art est inséré dans une visée spirituelle qui fait émerger le fait que la matière ne s'affiche décidément pas comme ce qui est le plus apte à présenter l'Absolu, ou l'Esprit. Pourtant, nous avons l'intime conviction que la place de l'art, ainsi que la thèse sur sa finitude qui hante l'hégélianisme, ne peuvent être adéquatement saisies qu'en étant rapportées à ce qu'on nomme la conscience, et surtout à tout le sens que revêt ce terme particulier pour Hegel. Nous avons précédemment eu l'occasion de constater que, contrairement à ce que soutient Schelling par exemple, la conscience doit nécessairement être impliquée dans le processus d'automanifestation par lequel se définit l'Absolu. Or, il appert que l'art est, en tant que production humaine, étroitement lié à la conscience en quête d'Absolu. Voici comment nous l'expliquent les *Cours d'esthétique*:

> [...] il (= le bel art) ne commence à remplir sa mission *la plus haute* que lorsqu'il s'est placé dans la sphère commune qu'il partage avec la religion et la philosophie pour être et être seulement une manière spécifique de porter à la conscience et d'exprimer le *divin*, les intérêts humains les plus profonds, les vérités les plus englobantes de l'esprit (*die umfassendsten Wahrheiten des Geistes*).[368]

Ce passage laisse présager qu'il existe un visage de l'art différent de celui que produit l'humanité, différent de ce qu'on nomme le «bel art», c'est-à-dire une détermination artistique où ce dernier ne remplit pas sa mission la plus haute. Cette perspective, par contre, ne fait pas intégralement partie de ce que nous scrutons présentement. Elle déborde l'approche de «l'art

---

[368] *Ästh. I*, p. 20-21 ; *Cours I*, p. 13.

au service de la conscience» dans la philosophie hégélienne et fait plutôt partie de la question de la «conscience qui est affectée par l'art» que nous aborderons plus tard. Ce qui devrait pour l'instant attirer notre attention dans les paroles qui ouvrent ce paragraphe, c'est l'affirmation que l'art est une manière spécifique de porter à la conscience les «vérités les plus englobantes de l'esprit». Cette allégation devrait nous intéresser, en ce qu'elle appelle à notre souvenir ce qui se passait avec l'art dans la *Philosophie de l'esprit* d'Iéna. En dépit des années qui séparent le penseur berlinois de la ville où il a débuté sa carrière universitaire, on doit convenir que sa théorie esthétique conserve une unité qui a su se soustraire aux changements temporels. Tel un noyau dur de son *Esthétique*, l'art continue, dans la philosophie hégélienne de Berlin, et tout comme il le faisait dans celle d'Iéna, à fleurir à partir d'une conscience humaine destinée à vouloir englober tout ce qui est de son regard. Il est toujours question de cette conscience qui, parce qu'elle est «sachante», est condamnée à convoiter inlassablement un Absolu qui a tendance à lui glisser entre les doigts lorsqu'elle croit l'avoir bien empoigné. De plus, c'est justement parce que l'art n'arrive pas, comme l'estime d'abord la conscience qui le met immédiatement en œuvre, à maintenir éternellement l'expression de l'Absolu, que ce dernier est depuis longtemps mis en relation à la religion et à la philosophie qui y arrivent davantage. C'est ce qui amène Hegel à soutenir que «l'art ne porte pas en lui-même sa destination ni sa fin ultime, mais qu'au contraire son concept réside en une autre chose qu'il sert en qualité de *moyen* (*Mittel*).»[369] Cet enseignement de Berlin est lui aussi très près de celui d'Iéna, qui affirmait que, parce qu'il était inséré dans le mouvement de la conscience en quête d'Absolu, «l'art est dans sa vérité plutôt *religion*»[370], et que cette dernière ne peut en fin de compte exposer son contenu

[369] *Ästh. I*, p. 77 ; *Cours I*, p. 73.
[370] Préalablement cité à la note 243 de notre étude. *Jenaer Syst. III*, p. 255 ; *Phil. espr.*, trad. modifiée, p. 112-113.

véritable qu'avec l'aide du discours philosophique. On acquiescera donc au fait que l'art, compris comme un élément par lequel la conscience tente d'exprimer l'Absolu, élément qui se subordonne à d'autres en raison de ses limites, est quelque chose de fini, ou un élément de la réalité qui a un début et une fin bien délimités. Relisons un passage de l'*Esthétique* que nous avons déjà abordé, en convenant qu'il révèle maintenant tout son sens en raison du chemin parcouru dans les premières parties de notre travail:

> [...] l'art est et reste pour nous, quant à sa destination la plus haute, quelque chose de révolu. Il a de ce fait perdu aussi pour nous sa vérité et sa vie authentique, et il est davantage relégué dans notre *représentation* qu'il n'affirme dans l'effectivité son ancienne nécessité et n'y occupe sa place éminente.[371]

Mirée dans l'horizon caractéristique d'une conscience en quête de plénitude, la thèse de la mort de l'art que soutient l'hégélianisme perd, on en conviendra, le caractère troublant que lui associent trop souvent certains lecteurs. Ainsi, nous comprendrons que cette conception n'affirme pas qu'il n'est plus possible, pour les Modernes, de créer des œuvres d'arts véritables, mais bien que les produits de l'art contemporain ne jouissent plus du statut qu'ils incarnaient chez les premières consciences humaines qui se sont efforcées de conquérir artistiquement l'Absolu. L'art semble avoir perdu son éclat d'antan. Voilà sans contredit pourquoi le penseur affirme que «l'esprit de notre monde actuel, plus précisément l'esprit de notre religion et de notre culture rationnelle, semble avoir dépassé le niveau où l'art constitue la manière privilégiée d'être conscient de l'absolu.»[372] Il est nécessaire de bien saisir ici ce qu'implique, d'une part, l'affirmation de la possibilité d'être «conscient de l'Absolu» qu'expriment les *Cours d'esthétique*, et, en second lieu, la façon dont l'art permet à la conscience d'atteindre cet état

---

[371] *Ästh. I*, p. 25 ; *Cours I*, p. 18. Ce passage fut initialement présenté à la note 24 de notre thèse.
[372] *Ästh. I*, p. 24 ; *Cours I*, p. 17.

qu'on peut qualifier de béatifique dans la philosophie hégélienne. Ces deux éclaircissements nous permettront de nous acheminer vers une compréhension du véritable statut de l'art chez Hegel. Commençons donc, tel qu'annoncé, par nous rappeler ce qu'implique, à proprement parler, une «conscience de l'Absolu».

Par définition, avions-nous soulevé à l'aube de notre enquête, l'Absolu ne doit rien laisser exister en dehors de lui-même lorsqu'il s'exprime. Or, il appert que la conscience est un élément de la réalité qui semble se soustraire en quelque sorte à ce que signifie l'Absolu par définition. En effet, la différence entre le monde intérieur de la pensée et le monde extérieur matériel, que vient à percevoir un jour tout homme conscient, brime le plein resplendissement de l'Absolu. Mais cette impression conscientielle ne vaut, nous pouvons le comprendre maintenant, qu'au niveau d'une conception «statique» de l'Absolu; comme c'est le cas chez Schelling avec l'idée d'un absolu qui se perd au moment où la différenciation qui sied à la vie se manifeste. Elle est appelée à s'estomper en étant insérée dans la «dynamique» propre au «connaître» qui implique justement en lui-même un tel moment où l'Absolu peut paraître, pour la conscience, en contradiction avec soi-même. Hegel dira en ce sens à ses étudiants, en leur enseignant l'esthétique à Berlin, que «la nature spirituelle de l'homme (*die geistige Natur des Menschen*) fait surgir la dualité et le déchirement dans la contradiction desquels il se débat.»[373] C'est précisément parce que l'homme est lui-même de «nature spirituelle» qu'il arrive à surmonter le douloureux déchirement qui malmène tout son être lorsqu'il devient conscient de ce qui le différencie du monde naturel dans lequel il évolue. L'Esprit, affirme notre auteur à cet égard, est justement «la bonté de donner à cet autre de soi-même toute la plénitude de sa propre

[373]*Ästh. I*, p. 135 ; *Cours I*, p. 135.

essence.»[374] Parce que Hegel pense l'Absolu comme une «autodifférenciation», parce qu'il envisage la plénitude comme le résultat d'une «contradiction absolue», ce dernier arrive à associer la conscience divisée en elle-même à l'incarnation de ce qui, par définition, englobe tout ce qui est. L'*Esthétique* nous rappelle cet état de fait qui fut déjà présenté dans les écrits d'Iéna:

> L'absolu lui-même devient *objet* de l'esprit, dès lors que l'esprit accède à l'étape de la *conscience* et se *différencie* en soi-même comme *instance sachante* et, lui faisant face, comme *objet* absolu du savoir.[375]

Ici, par contre, l'Absolu n'est pressenti que comme un manque par la conscience qui en a l'intuition. Il «fait face» à la conscience, comme le suggère le penseur; il est seulement connu comme quelque chose qui se distingue d'elle. Cette étape est, par ailleurs, elle-même appelée à être dépassée par une autre qui arrivera à combler ce vide qui sépare la conscience de l'Absolu. C'est ce qui motive le maître à poursuivre ainsi les explications qu'il donnait dans le dernier passage de son *Esthétique* que nous avons cité:

> Dans la perspective antérieure de la finitude de l'esprit, l'esprit qui a connaissance de l'absolu comme objet infini *lui faisant face* est déterminé par là comme le *fini* qui en est distingué. Mais, dans l'examen spéculatif supérieur, c'est *l'esprit absolu lui-même* qui, afin d'être pour soi le savoir de soi-même, se différencie *en soi-même* et pose par là la finitude de l'esprit à l'intérieur de laquelle il devient à soi-même objet absolu du savoir de lui-même. C'est ainsi qu'il est esprit absolu dans sa communauté, l'absolu effectif comme esprit et savoir de soi-même.[376]

Nous devons pour l'instant laisser momentanément de côté l'«examen spéculatif supérieur» dont nous parle ici notre auteur, à savoir cette analyse qui arrive à faire apparaître la véritable «infinité spirituelle», pour nous concentrer sur l'aspect foncièrement «fini» de

---

[374]*Ästh. I*, p. 128 ; *Cours I*, p. 129.
[375]*Ästh. I*, p. 130 ; *Cours I*, p. 130. Sur cette contradiction de l'Absolu dans la philosophie hégélienne d'Iéna, voir ces notes de notre thèse: 184-248-260-268.
[376]*Ästh. I*, p. 130 ; *Cours I*, p. 130-131.

l'esprit. On doit le faire, puisque c'est à ce niveau particulier que l'art vient à jouer un rôle de premier plan pour la conscience. De toute façon, nous reviendrons amplement sur la question de la nature du rapport que l'Esprit absolu entretient avec la conscience humaine dans les prochaines étapes de notre recherche. Creusons pour l'instant seulement l'esprit hégélien tel qu'il se montre dans sa finitude afin de bien saisir comment l'art contribue à le sortir des limitations qui le troublent. Nous allons ainsi voir que le problème auquel se bute la conscience humaine qui se découvre comme un «esprit fini» est précisément celui qui a fait en sorte que la métaphysique aristotélicienne est devenue, au fil du temps, comme nous l'avons déjà expliqué, quelque chose d'abstrait en étant ramenée, pourrait-on dire, à la scission que cache la philosophie platonicienne. Nous comprendrons alors comment la façon dont la philosophie hégélienne envisage l'art arrive à corriger l'errance qui a pendant bien longtemps caractérisé la démarche des métaphysiciens. Lisons Hegel qui nous indique que l'époque moderne qui se questionne sur le beau ne peut plus se satisfaire du mode de pensée traditionnellement caractérisé de «métaphysique» pour répondre à ses questions:

> Si donc le beau doit bien être connu selon son essence et son concept, cela ne sera possible que grâce au concept pensant par l'entremise duquel la nature logico-métaphysique (*logisch-metaphysische*) de *l'idée en général* tout comme celle de *l'idée particulière du beau* accèdent à la conscience pensante. Cependant, cet examen du beau pour soi en son idée peut lui-même déboucher à son tour sur une métaphysique abstraite (*abstrakten Metaphysik*), et l'on aura beau alors prendre Platon pour modèle et pour guide, il faut bien reconnaître que l'abstraction platonicienne ne peut plus nous suffire, même pour l'idée logique du beau. En effet, cette idée elle-même demande à être appréhendée de manière plus profonde et plus concrète, car l'absence de contenu qui grève toujours l'idée platonicienne ne satisfait plus aux besoins philosophiques plus riches de notre esprit actuel.[377]

[377]*Ästh. I*, p. 39 ; *Cours I*, p. 32.

On remarque assez facilement que l'idée d'une association de la logique à la métaphysique pour atteindre l'Absolu amorcée par le penseur à Iéna est totalement assumée dans le point de vue sur le beau que veut nous faire connaître son *Esthétique* de Berlin. Nous ne pouvons manquer de nous en rendre compte en prenant note de la mise en garde contre l'«abstraction métaphysique» dans laquelle peut «déboucher» l'approche de la beauté qui y figure. Cet avertissement favorise la prise en charge d'une compréhension historique de toute chose, entendons un acquiescement au fait que n'importe quel point de vue vient à s'«enrichir» avec le temps, du moins, jusqu'à ce qu'il atteigne l'Absolu. Ce qui nous prouve, une fois de plus, que Hegel a continué, depuis Iéna, à articuler sa pensée autour de ce «*principe supérieur des temps modernes* que les *Anciens*, què *Platon* ne *connaissaient* pas»[378]. C'est ainsi qu'on s'aperçoit que Hegel, dans son *Esthétique*, tend, là aussi, à réajuster le tir d'une métaphysique qui, traditionnellement comprise, en est venue à maintenir, par manque de moyens, une différence radicale entre le fini et l'infini. Le philosophe et esthète allemand ne veut surtout pas perpétuer la déficience platonicienne en matière de beauté. C'est pourquoi il soutient que «le concept philosophique du beau doit contenir, médiatisés, ces deux extrêmes en lui-même, en réunissant l'universalité métaphysique (*die metaphysische Allgemeinheit*) à la déterminité de la particularité réelle (*der Bestimmtheit realer Besonderheit*).»[379] Or, seule la considération de la beauté en tant que production humaine, elle même insérée dans le sillage d'une conscience qui désire atteindre l'Absolu, peut arriver à résorber, du moins momentanément, la différence entre l'essence et l'existence qu'a encensée la métaphysique au cours des siècles. L'on peut affirmer, pour résumer l'affaire, que la philosophie hégélienne assigne une mission logique et

---

[378] *Jenaer Syst. III*, p. 240 ; *Phil. espr.*, p. 95. Extrait déjà présenté à la note 332 du présent document.
[379] *Ästh. I*, p. 39 ; *Cours I*, p. 33.

métaphysique à l'art. Elle le fait en considérant l'«artisticité» spirituelle comme un moyen qu'utilise la conscience humaine finie pour se retrouver soi-même dans ce qui lui est absolument extérieur, plus particulièrement, en se penchant sur ses tentatives d'articuler un élément spirituel infini qui va lui survivre. L'art est la première façon par laquelle l'esprit fini arrive à dépasser effectivement ses limitations naturelles. C'est pourquoi l'*Esthétique* affirme ce qui suit:

> [...] ce que l'esprit, dans les œuvres d'art, puise à son propre intérieur, il sait aussi lui donner une *durée* (*eine Dauer*) du côté de l'existence extérieure; alors que la vie naturelle singulière est périssable, évanescente et d'aspect changeant, l'œuvre d'art se maintient et perdure, même si ce n'est pas la simple durée, mais la mise en valeur du souffle spirituel qui l'anime qui constitue sa véritable prééminence par rapport à l'effectivité naturelle.[380]

Si l'on nous dit que ce n'est pas la «durée» qui compte vraiment dans l'œuvre d'art, c'est parce que notre auteur sait depuis fort longtemps que les productions artistiques, parce qu'elles font toujours intervenir un matériau sensible, ne sont pas véritablement éternelles. Quoiqu'il en soit du fait que l'art n'arrive pas à embrasser ce qui est le plus élevé, Hegel considère l'entreprise artistique comme la réponse à un profond besoin humain. Reprenant apparemment les idées développées dans sa *Philosophie de l'esprit* d'Iéna, le professeur berlinois entrevoit en effet l'art comme une issue logique de la conscience qui se débat avec les contradictions qui l'animent parce qu'elle est rationnelle. Lisons le penseur qui, toujours dans son *Esthétique*, met indubitablement l'art à jour comme un «besoin rationnel» de la conscience humaine:

> Le besoin universel de l'art est donc le besoin rationnel qu'a l'homme d'élever à sa conscience spirituelle le monde intérieur et extérieur et d'en faire ainsi un objet où il puisse reconnaître son propre Soi-même.[381]

---

[380] *Ästh. I*, p. 39 ; *Cours I*, p. 43.
[381] *Ästh. I*, p. 52 ; *Cours I*, p. 46.

C'est malheureusement ici qu'apparaît la limite de l'art au service de la conscience qu'on dit en quête d'Absolu dans la philosophie hégélienne. Car, même si l'art est associé chez Hegel à une mission logico-métaphysique, la conscience demeure à son contact toujours abstraite. S'il en est ainsi, c'est parce que la conscience est, dans l'art, encore et toujours torturée par la présence de termes qui, «pour elle», sont extérieurs les uns pour les autres. Cette abstraction va perdurer dans l'art aussi longtemps que l'origine de la conscience comme telle ne sera pas expliquée esthétiquement. Si l'art est bel et bien une manière de manifester l'Absolu, et c'est définitivement ce qu'est l'art envisagé par Hegel «comme émanant de l'idée absolue»[382], il devrait arriver à expliquer, à sa façon du moins, tout ce qui est, même l'origine de la conscience finie. Hegel réussit ce tour de force en comprenant l'art philosophiquement, plus particulièrement en l'associant lui aussi au mouvement de différenciation qui anime la définition de tout savoir. Ce faisant, le professeur berlinois réhabilite la présence d'objets naturels qu'on peut juger beaux, présence qu'il avait totalement esquivée dans l'approche de la question artistique qui faisait les frais de sa *Philosophie de l'esprit* d'Iéna. En agissant de la sorte, il confirme l'idée que ce n'est pas seulement la religion qui peut être considérée comme un principe épistémologique qui nous oriente vers la vérité philosophique, mais que l'art le permet aussi parce qu'il «affecte» la conscience humaine. C'est ce que nous allons nous attarder à démontrer dans le prochain développement de notre enquête.

---

[382] *Ästh. I*, p. 100 ; *Cours I*, p. 98.

B) La conscience affectée par l'art.

On peut dire que la théorisation de la manifestation de l'Absolu dans la conscience se montre dans l'*Esthétique* sous deux aspects différents mais complémentaires que Hegel nomme «l'intérêt pour la beauté et la satisfaction spirituelle prise à ses ouvrages»[383]. Le premier, celui que notre auteur privilégie et que nous avons déjà abordé dans le chapitre précédent, concerne le fait que l'homme en est venu à produire des œuvres d'art pour tenter de s'élever à l'infinité; c'est l'aspect de l'art où l'homme y trouve un «intérêt». Le deuxième tend à la «satisfaction spirituelle» et regarde le pouvoir qu'exerce l'art sur l'homme. Il tient, quant à lui, essentiellement à deux choses: il se rapporte lui aussi aux productions artistiques humaines, en ce que ces œuvres peuvent affecter les consciences qui les rencontrent sur leur chemin, mais il se rapporte aussi au monde naturel. Ce qu'il y a d'intéressant avec l'influence que l'art peut avoir sur nous, c'est qu'elle élargit le rayonnement de la beauté vers le monde naturel comme tel. Car le monde naturel peut, nous le savons, de la même manière qu'une œuvre d'art humaine, interpeller notre conscience par sa «beauté». À y regarder de plus près, on se rendra vite compte que ce double aspect de la beauté répond en fait au mouvement global de la philosophie hégélienne qui, nous devrions ici le comprendre, manifeste l'idée d'une impulsion spéculative par laquelle l'Absolu s'avance lui-même vers l'homme, et que ce dernier, en retour, chemine tout autant vers cette plénitude qui vient à sa rencontre en devenant de plus en plus conscient. Nous n'avons qu'à nous remémorer les écrits d'Iéna qui s'attardent à dévoiler la trajectoire d'un Absolu qui, initialement abstrait selon leurs dires, s'est ensuite perdu dans la nature pour finalement aboutir à l'homme par lequel germe la possibilité de son retour à soi. Cette possibilité se réalise dans les efforts que met l'humanité à tenter d'atteindre consciencieusement et

---

[383] *Ästh. I*, p. 131 ; *Cours I*, p. 132.

concrètement la plénitude. Ce n'est pas seulement le singulier qui est logiquement porté à s'universaliser. Hegel nous enseigne en effet que, selon la même logique, l'universel est tout autant amené à se singulariser. L'*Encyclopédie des sciences philosophiques* résume la chose en pensant philosophiquement Dieu comme l'Absolu:

> Ce que Dieu est en tant qu'esprit, pour le saisir dans la pensée de façon correcte et déterminée, il est requis une spéculation approfondie. S'y trouvent contenues tout d'abord ces propositions: Dieu n'est Dieu que dans la mesure où il se sait lui-même; son savoir de soi est, en outre, sa conscience de soi dans l'homme, et le savoir que l'homme a de Dieu, savoir qui progresse en direction du savoir de soi de l'homme *en* Dieu.[384]

Dieu, c'est-à-dire la représentation de l'Absolu dans la religion, religion qui est, aux yeux de Hegel, elle-même la «vérité de l'art», qu'on se le tienne pour dit, se définit donc dans la philosophie hégélienne par le mouvement selon lequel humanité et divin s'avancent mutuellement l'un vers l'autre. Rabaissé au niveau artistique, qui est inférieur, ne l'oublions pas, à celui de la religion, on pourrait dire que la *production* d'œuvres d'art est analogue au désir humain de se hausser à Dieu, ou à l'Absolu, tandis que les *produits* de l'art, en tant qu'ils nous affectent, se rangent du côté de ce même Absolu qu'on dit en chemin vers l'homme. C'est en ce sens particulier que l'expérience artistique, dans son double sens, peut être taxée de foncièrement religieuse. L'*Esthétique* accorde une grande place à la religion. Elle accorde une place de choix à cet élément qui continue, depuis la découverte du «Vendredi saint spéculatif» d'Iéna, à manifester la direction dans laquelle doit s'accomplir non pas seulement l'art mais aussi la philosophie. Constatons-le:

> Or l'art, du fait qu'il a affaire au vrai comme à l'objet absolu de la conscience, appartient lui aussi à la sphère absolue de l'esprit (*der absoluten Sphäre des Geistes*) et c'est pourquoi il se tient quant à son

---

[384] *Enz. III (1830)*, §564, p. 454 ; *Enc. III*, §564, p. 355.

> contenu sur un seul et même sol avec la religion au sens spécifique du terme et avec la philosophie. Car la philosophie n'a elle non plus pas d'autre objet que Dieu et est ainsi essentiellement théologie rationnelle (*rationelle Theologie*) et, en ce qu'elle est au service de la vérité, service divin permanent.[385]

L'art appartient incontestablement à la «sphère de l'esprit absolu» aux yeux de Hegel. Il fait partie intégrante du mouvement logique qui s'exprime dans la figuration de tout ce qui est, de cette totalité que vise à exprimer chaque phrase des écrits hégéliens. À même ce mouvement qui colle à tout, l'art, comme la religion et la philosophie, tient la place qui lui revient. C'est cet aspect qu'il nous incombe maintenant d'approfondir, tout en faisant ressortir comment l'art arrive, parce qu'il concerne la manifestation de l'Absolu lui-même et surtout en raison de son étonnante capacité à affecter notre conscience, à se manifester dans «tous les niveaux de ce qui existe», ou, comme le dit notre auteur, «à l'intérieur du domaine entier de la vie naturelle et spirituelle»[386]. Pour ce faire, nous allons nous baser sur la trajectoire qu'a logiquement empruntée l'Absolu, au dire de Hegel depuis Iéna, en se concrétisant lui-même. Lisons l'extrait qui suit, pour nous convaincre que la philosophie de l'art enseignée à Berlin reprend le mouvement de l'Absolu que nous avons fait ressortir de notre étude de *Logique et métaphysique* et de la *Philosophie de l'esprit* qui font foi du contenu des premiers cours hégéliens:

> [...] il doit être montré comment l'idée logique, selon son propre concept, a tout autant à se convertir en l'existence de la nature qu'à se libérer de cette extériorité pour devenir esprit, et de nouveau à se libérer de la finitude de ce dernier pour devenir esprit dans son éternité et sa vérité.[387]

---

[385] *Ästh. I*, p. 139 ; *Cours I*, p. 139-140.
[386] *Ästh. I*, p. 131 ; *Cours I*, p. 131.
[387] *Ästh. I*, p. 131 ; *Cours I*, p. 131.

En pensant la beauté à partir du mouvement de ce qu'il appelle l'«idée logique» (*die logische Idee*), Hegel est amené à nous entretenir du beau en tant qu'«idée». Nous devons bien saisir ce qu'il veut dire par là, si nous voulons apprécier le point de vue absolu que l'art exprime dans sa philosophie. Lisons le penseur qui nous explique ce qu'on doit entendre par «idée», lorsque cette dernière est associée au vaste royaume du beau:

> Nous avons appelé le beau l'*idée* du beau (*die Idee des Schönen*). Il faut entendre par là que le beau lui-même doit être compris comme idée, et plus exactement comme idée sous une forme déterminée, c'est-à-dire en tant qu'*idéal* (*als Ideal*).[388]

Loin de considérer l'«idéal», comme on a coutume de le faire dans la vie de tous les jours, comme quelque chose qui demeure toujours à venir parce qu'on a souvent l'impression que la perfection n'est pas de ce monde, Hegel nous invite plutôt à le considérer ici comme une idée concrète, ou comme l'idée sous une «forme déterminée». L'*Encyclopédie des sciences philosophiques* affirme, dans un même ordre d'idées, que «la signification de l'Idéal est la substantialité en tant qu'identique et concrète essence de la nature et de l'esprit, laquelle essence concrète est appelée Dieu.»[389] Ce Dieu, que Hegel conçoit idéalement comme l'Absolu qui se concrétise en joignant sa spiritualité à la nature, est, comme on peut s'en douter, la source de la beauté hégélienne. Qu'on parle de l'Idée, de la Vérité, du Concept, de l'Absolu, de Dieu ou de l'Esprit, on discute, nous ne le répéterons jamais assez, d'une seule et même chose dans la philosophie hégélienne. Ainsi, dans son *Esthétique*, notre auteur soutient que «l'idée n'est pas seulement vraie, mais belle»[390], et définit conséquemment le beau comme «le paraître sensible de l'idée (*das sinnliche Scheinen der Idee*)»[391]. Le beau ne réussit qu'à faire «paraître» l'idée,

---

[388]*Ästh. I*, p. 145 ; *Cours I*, p. 146.
[389]*Enz. 1817*, § 458, p. 302 ; *Enc. III*, trad. modifiée, § 458, p. 166.
[390]*Ästh. I*, p. 151 ; *Cours I*, p. 152-153.
[391]*Ästh. I*, p. 151 ; *Cours I*, p. 153.

et non pas à faire «apparaître» cette dernière, à cause de l'élément sensible et matériel qui l'exprime. Cette «apparition voilée du divin»[392], qui est «belle», se manifeste d'abord logiquement, en regard du Concept du savoir qui oriente depuis longtemps le mouvement de la philosophie hégélienne, dans la nature. C'est pourquoi l'*Esthétique* se risque à affirmer, avec tant d'assurance, que «la première existence de l'idée est la *nature* et la première beauté la *beauté naturelle* (*die Naturschönheit*).»[393] Il est plus que temps de nous pencher sur la place qu'occupe la «beauté de la nature» dans la philosophie hégélienne. Nous serons par la suite mieux en mesure d'apprécier la teneur de la supériorité des productions artistiques humaines sur celles de la nature que Hegel exprime dans ses nombreux ouvrages et dans ses cours. Nous pourrons ainsi, après ce parcours, voir plus clair dans la distanciation que notre auteur effectue par rapport à la troisième *Critique* de Kant qui, comme on a pu le constater dans l'ouverture de la deuxième partie de notre enquête, n'encense que le beau issu de la nature.

Qu'il soit question de «beauté naturelle» ou de «beauté artistique», la philosophie hégélienne conçoit le beau comme une façon par laquelle le «Concept»[394] s'exprime, c'est-à-dire comme une façon par laquelle il sort de lui-même ou s'extériorise. Hegel soutient de la sorte que «les œuvres d'art ne sont ni des pensées ni du concept, mais un étrangement en direction du sensible (*eine Entfremdung zum Sinnlichen hin sind*)»[395]. Or, l'«art de se sensibiliser», que

---

[392]Dans sa *Philosophie de l'esprit* d'Iéna, Hegel concevait déjà l'art comme une manifestation trouble de la divinité: «L'art produit le monde en tant que spirituel et pour l'*intuition*. Il est le Bacchus indien qui est non le clair esprit qui se sait soi-même, mais l'*esprit enthousiaste*, celui qui se voile dans la sensation et l'image sous lesquelles est caché le terrifiant.» Voir, *Jenaer Syst. III*, p. 254 ; *Phil. espr.*, p. 111.
[393]*Ästh. I*, p. 157 ; *Cours I*, p. 158.
[394]Il s'agit évidemment ici de l'Absolu comme «Concept des concepts» que Hegel articule brillamment dans sa philosophie. À ce sujet, voir la p. 15 de notre thèse.
[395]*Ästh. I*, p. 28 ; *Cours I*, p. 21. Catherine Malabou, dans son remarquable ouvrage *L'avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique*, envisage le concept de «plasticité» (*Plaztizität*) que Hegel emploie dans son *Esthétique* et ailleurs comme un genre de principe épistémologique par lequel on peut concevoir le système hégélien comme étant grand ouvert. C'est un principe qui peut nous aider à nous éloigner du caractère dépassé dont le taxent certains interprètes. Nous croyons qu'une compréhension de l'«*Entfremdung*» qui intervient dans la conception hégélienne de l'art peut arriver à faire la même chose au niveau de son esthétique, notamment en

le professeur d'esthétique met au rang des capacités de l'Absolu, doit être saisi en référence à la nuance que fait intervenir une profonde compréhension du terme «sens». Laissons à notre auteur le soin de nous orienter sur ce point:

> «Sens» en effet est ce mot étonnant qui est lui-même utilisé dans deux significations opposées. Tantôt il désigne les organes de l'appréhension immédiate, tantôt cependant nous appelons «sens» la signification, la pensée, l'universel de la chose. C'est ainsi que le sens se réfère d'un côté à ce qui est immédiatement extérieur dans l'existence, de l'autre côté à l'essence intérieure de celle-ci.[396]

Cette précision sied parfaitement à la conception de l'art que véhicule la philosophie hégélienne, à savoir celle d'une union de l'esprit à la matière dont l'unité de la double acception du terme «sens» épouse la silhouette. On ne s'étonnera donc pas que la philosophie hégélienne en vienne à soutenir que «nous obtenons ainsi, comme authentique modalité de considération du beau dans la nature, une vue *pleine de sens* (*eine sinnvolle Anschauung*) des formations naturelles.»[397] Mais, si nous désirons saisir la place qu'occupe le beau naturel dans le système philosophique hégélien, nous devons, comme c'est toujours le cas dans la philosophie hégélienne, garder le «Concept» bien en tête et ne pas nous laisser aveugler par l'éclat du sens qui rayonne dans les éléments de la nature qu'on peut saluer comme beaux. Par conséquent, ce qui doit attirer notre attention dans les belles œuvres de la nature, ce n'est pas tant le sens qui s'en dégage, que le fait que ce dernier s'attache à des choses qui ont l'apparence d'être «construites» par la nature, ou à des choses qui se manifestent à notre regard comme des «formations naturelles» (*Naturgebilde*) pour reprendre les mots de Hegel. En ce sens, le professeur allemand dira à ses étudiants que «les objets ne nous plaisent pas parce qu'ils sont

---

contribuant à ajuster les interprétations erronées de la thèse hégélienne sur la fin de l'art.

396 *Ästh. I*, p. 173 ; *Cours I*, p. 175-176.

397 *Ästh. I*, p. 173 ; *Cours I*, p. 175.

si naturels, mais parce qu'ils sont si naturellement *faits* (*so natürlich gemacht*).»[398] Dans la mesure où nous avons précédemment approché la question de la nature dans notre recherche, nous devrions savoir qu'en fait, ces formations «naturelles» proviennent plutôt d'une «conceptualité spirituelle» qui n'arrive pas, dans la dite nature, à se manifester dans la forme qui lui est propre. Le philosophe allemand nous le rappelle nettement dans une distinction qu'il nous invite à faire dans l'ouverture de la partie de ses cours berlinois qui portent sur «le beau naturel en tant que tel» (*das Naturschöne als solches*). Lisons-le:

> Dans le monde naturel, nous devons tout de suite faire une distinction concernant la manière dont le concept, pour être en tant qu'idée, acquiert l'existence dans sa réalité. [...] *Premièrement*, le concept s'enfouit immédiatement à tel point dans l'objectivité qu'il n'apparaît plus lui-même comme unité idéelle subjective (*er als subjektive ideelle Einheit nicht selber zum Vorschein kommt*), mais qu'il est entièrement passé, sans âme, dans la matérialité sensible.[399]

S'il ne s'agit pas clairement du Concept dans les belles choses naturelles que nous offre l'art, de quoi s'agit-il alors? Hegel semble s'inspirer de l'idée de «perfection» qui figure dans la troisième *Critique* kantienne en répondant qu'il n'est toujours ici question que du Concept, mais seulement en tant que celui-ci est «pressenti» dans les formations naturelles: «La vision de la nature comme belle nature, dit-il, ne va pas au-delà de ce pressentiment du concept (*Ahnung des Begriffs*).»[400] Il est légitime de poursuivre nos interrogations sur la beauté naturelle et d'exiger qu'on nous explique comment le Concept peut se trouver pressenti dans la nature. Notre auteur, sans doute pour ne pas laisser ses étudiants sur leur appétit au niveau des questionnements que pourrait éveiller la matière qu'il leur inculque, rétorque ce qui suit:

---

[398] *Ästh. I*, p. 216 ; *Cours I*, p. 220.
[399] *Ästh. I*, p. 157 ; *Cours I*, p. 159.
[400] *Ästh. I*, p. 174 ; *Cours I*, p. 177.

> En établissant par exemple trois règnes naturels, les règnes minéral, végétal et animal, nous pressentons dans cette succession graduelle la nécessité intérieure d'une articulation conceptuelle, sans en rester à la simple représentation d'une finalité extérieure. Malgré la diversité des formations observables à l'intérieur de ces règnes, la contemplation pensive (*die sinnige Beschauung*) pressent aussi un progrès d'ordre rationnel dans les différentes formations montagneuses tout comme dans les séries d'espèces végétales et animales.[401]

L'*Esthétique* résume la beauté que nous pouvons percevoir dans la nature à trois principes: la «régularité» (*die Regelmäßigkeit*), la «conformité à une loi» (*die Gesetzmäßigkeit*) et l'«harmonie» (*die Harmonie*). Sans entrer dans le détail de la détermination de chacun de ces termes par lesquels, on nous l'assure, s'évoque la beauté naturelle, on peut les relier au fait que chacun d'eux attire l'attention de l'humain lorsqu'il paraît. Ils le font, en ce qu'ils évoquent tous la figuration d'un certain accord. Hegel nous dira qu'il peut arriver, par exemple avec un paysage constitué d'une foule d'éléments qui semblent de prime abord sans rapport entre eux, paysage que nous trouvons beau, «qu'il ressort à l'intérieur de cette diversité un accord extérieur (*äußere Zusammenstimmung*), soit attrayant soit imposant, qui suscite notre intérêt.»[402] L'accord dont on nous parle ici est qualifié d'«extérieur» parce que le Concept, en tant qu'unité absolue, est précisément selon la philosophie hégélienne en état d'extériorité par rapport à lui-même dans la nature. Le penseur nous rappelle cet enseignement avec force à Berlin:

> C'est pourquoi il nous faut concevoir la nature elle-même comme portant en soi-même l'idée absolue, mais elle est l'idée dans la forme consistant à être posée par l'esprit absolu comme l'autre de l'esprit (*als das Andere des Geistes*). C'est dans cette mesure que nous disons qu'elle est quelque chose de créé.[403]

---

[401] *Ästh. I*, p. 173-174 ; *Cours I*, p. 176.
[402] *Ästh. I*, p. 176 ; *Cours I*, p. 179.
[403] *Ästh. I*, p. 128 ; *Cours I*, p. 129. Ce passage expose encore une fois le caractère concret de la «nature hégélienne» par rapport au caractère abstrait de la «nature schellingienne». Nous avons en effet déjà affirmé que: «Parce qu'elle exprime désormais le premier moment d'une véritable différenciation de l'Absolu, en tant

Ceci étant dit, nous sommes tout droit conduits à la question de savoir où se manifeste en définitive cet accord de la «beauté naturelle» dont nous entretient Hegel, s'il n'est pas véritablement présent dans la nature elle-même? Un extrait des leçons berlinoises sur la philosophie de l'art pointe vers la réponse que nous attendons. On peut en effet y lire, qu'au niveau du beau naturel, «nous ne dirons donc pas que nous nous rapportons à l'objet en tant qu'objet *beau*, mais c'est la considération, en ce qu'elle est subjective, que nous nommerons *belle*.»[404] Hegel ne s'en tient-il qu'à la conception kantienne en matière de «beauté naturelle» dans son *Esthétique*? Nous pouvons être porté à le croire, à le voir ici suivre à la lettre l'enseignement de la *Critique de la faculté de juger* qui stipule que «ce qui importe pour dire l'objet *beau* et prouver que j'ai du *goût*, c'est ce que je découvre en moi en fonction de cette représentation (*was ich aus dieser Vorstellung in mir selbst mache*) et non ce par quoi je dépends de l'existence de l'objet.»[405] Pourtant, on l'a expliqué plus tôt, la philosophie de Kant est tellement contradictoire dans sa logique même que Hegel ne peut se résoudre à s'abandonner totalement aux vues de la *Critique de la faculté de juger* sur la beauté. C'est pourquoi notre penseur prône l'exigence d'un «dépassement des insuffisances kantiennes »[406] (*Überwindung der kantischen Mängel*), même s'il s'inspire du travail de Kant dans sa propre *Esthétique*. En fait, parce qu'il se place d'un tout autre point de vue pour philosopher sur l'art, entendons au niveau du «Concept» et non pas en se référant aux «concepts» comme l'a fait son prédécesseur, Hegel parvient à atténuer une des tensions[407] qui s'exhibent dans le troisième

---

qu'elle est la première œuvre divine, la nature pourra dans l'avenir être qualifiée, au sens hégélien du terme, de "concrète".» Voir, p. 150 de notre thèse.

[404]*Ästh. I*, p. 172 ; *Cours I*, p. 175.

[405]*K.d.U.*, § 2, p. 117 ; *C.f.j.*, § 2, p. 50.

[406]*Ästh. I*, p. 89 ; *Cours I*, p. 85.

[407]Nous ne sommes pas les seuls à déceler des «tensions» dans la troisième *Critique* kantienne. Jacques Taminiaux nous en a lui-même parlé dans un livre publié en 1967: «[...] si la subjectivité est bien le site de l'interrogation kantienne sur le Beau, il faut ajouter aussitôt que Kant ne s'y est pas enfermé et que sur plusieurs

ouvrage critique kantien, à savoir celle qui n'arrive pas adéquatement à comprendre comment «l'eau peut se lier au feu», ou l'esprit à la nature, dans ce qu'on appelle le beau naturel. D'un côté, en effet, la philosophie kantienne soutient que ce qui importe le plus dans l'expérience esthétique, c'est «ce que j'éprouve en moi» et non la chose qui m'est extérieure, donc que ce qui importe c'est l'esprit et pas la nature; et de l'autre, elle affirme avec autant d'assurance que la beauté doit exclusivement son origine à la nature. Sur ce dernier point, relisons un extrait de texte que nous avons justement déjà abordé pour soulever la distance de certaines conceptions de Kant par rapport à ce qui nous est dit dans sa *Critique de la raison pure*:

> Le *génie* est le talent (don naturel), qui donne les règles à l'art. Puisque le talent, comme faculté productive innée de l'artiste, appartient lui-même à la nature, on pourrait s'exprimer ainsi: *le génie* est la disposition innée de l'esprit (*ingenium*) *par laquelle* la nature donne les règles à l'art.[408]

Or, cette contradiction de la *Critique du jugement*, celle qui ne peut démontrer comment esprit et nature sont indissociables, Hegel la résout sur la base d'un renversement radical. À celui qui, en définitive, affirme que l'homme qui se définit comme artiste est celui qui arrive à imiter la nature, notre auteur nous invite à répliquer que cela ne peut s'avérer que pour autant qu'on pressent que c'est la nature qui a initialement tenté d'imiter l'homme. Reprenant l'exemple des «trilles du rossignol» que Kant associe dans sa troisième *Critique* à l'expression d'une «libre beauté naturelle», l'*Esthétique* laisse entendre qu'on ne peut trouver ces dernières belles que pour autant qu'elles pointent vers ce qui est foncièrement humain, en ce que celles-ci,

---

points, mû tantôt par les questions que le système critique laissait en suspens, tantôt par la fidélité au phénomène abordé, il a lui-même franchi les limites de la perspective qu'il s'était tracée», et il ajoute un peu plus loin, en rencontrant à nouveau le sens de nos propos, que «la recherche d'une cohérence entre les facultés se dépasse vers la recherche métaphysique du fondement d'un accord entre le sensible et le suprasensible». Voir, J. Taminiaux, *La nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme allemand*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1967, p. 35-36.

[408] *K.d.U.*, § 46, p. 241-242 ; *C.f.j.*, § 46, p. 138. Voir la p. 103 de notre recherche pour un rappel du contexte dans lequel nous avons précédemment utilisé cet extrait.

«rappelant les inflexions de l'émotion humaine, émanent d'une vie originale et caractéristique.»[409] La beauté, même lorsqu'elle semble naturelle, est toujours en quelque sorte rattachée à l'homme. C'est bien sur la base de ce constat que Bernard Teyssèdre peut se permettre de dire, dans un de ses ouvrages, en interprétant le contenu des cours de philosophie de l'art que Hegel a dispensés à Berlin, que: «La Nature a imité l'Art en se dépouillant de sa contingence; désormais l'Art peut en retour imiter la Nature, pour donner forme sensible à la spiritualité.»[410] Ce commentateur, malgré la justesse de ses propos, n'a, selon nous, malheureusement pas su cerner le fond de la question de la beauté naturelle dans son livre, dans la mesure où il ne considère pas suffisamment que cette dernière peut nous affecter. Préférant trop vite sauter à la beauté «artistique», à la beauté qui relève des productions humaines, cet interprète s'est éloigné de l'exposition du véritable lien qui unit la beauté artistique à la beauté naturelle. Ce saut prématuré de B. Teyssèdre, nous l'avons perçu dans ces mots qui talonnent de près ceux que nous venons presque tout juste de rapporter: «L'artiste, affirme-t-il, imite donc le monde, mais dans la mesure où le monde, incarnation du spirituel, s'est purifié de ce qui le rendait indigne de l'incarner.»[411] Le monde, pour Hegel, c'est l'unité spirituelle qui exprime déjà l'union de la nature et de l'homme, c'est-à-dire une manifestation de l'union effective du spirituel et du naturel. Ce n'est donc pas du côté du monde qu'il nous faut chercher à comprendre pourquoi l'on peut dire, en accord avec les commentaires que nous étudions ici, que «la Nature a imité l'Art en se dépouillant de sa contingence», et qu'à cause de cela, «l'Art peut en retour imiter la Nature pour donner forme sensible à la spiritualité». Si nous voulons demeurer dans le sens des affirmations de Teyssèdre, l'on pourrait dire que c'est plutôt du côté

---

[409] *Ästh. I*, p. 67 ; *Cours I*, p. 62.
[410] B. Teyssèdre, *L'esthétique de Hegel*, Paris, PUF, 1958, p. 24.
[411] *Idem*.

de «ce qui rendait l'esprit indigne de s'incarner», ou de la «simple nature», qu'on doit lorgner pour comprendre ce qui unit la beauté naturelle et la beauté spirituelle. Car, selon ce que nous enseigne Hegel, l'on peut conclure que la nature s'est d'abord elle-même débattue pour tenter de «donner une forme spirituelle à ce qui n'est que sensible». Ceux qui, comme Teyssèdre, se permettent d'affirmer que l'art peut en venir à «imiter la Nature», ne peuvent le faire que pour autant qu'ils envisagent cette dernière au niveau de ses tentatives «avortées» de manifester le spirituel. C'est ce que nous allons maintenant expliquer en montrant que c'est finalement une nature «indignée» qui nous commande en fin de compte de la reconnaître comme belle; une nature qui fait «résonner», tout au fond de nous-même, le but qu'elle recherche et qu'elle n'atteindra jamais. Afin de nous acheminer vers cette constatation, lisons l'*Esthétique*:

> La beauté naturelle n'est belle que pour un autre qu'elle (*nur schön für anderes*), c'est-à-dire *pour nous*, pour la conscience appréhendant la beauté (*für das die Schönheit auffassende Bewußtsein*).»[412]

Cette affirmation nous met en face du lien étroit que l'art entretient avec la conscience, en ce que ce premier, comme nous voulons le faire ressortir dans ce chapitre, affecte profondément cette dernière en captant toute son attention. De quelle manière les effets de l'art dans la conscience se définissent-ils plus particulièrement? Notre auteur nous explique qu'au contact du beau, tout se passe comme si quelque chose se mettait à «résonner» au tréfonds de l'être humain. Hegel nous l'apprend, en affirmant que les produits de l'art «sont en mesure d'éveiller dans l'esprit un écho (*Anklang*), une harmonieuse résonance (*Wiederklang*) jaillissant de toutes les profondeurs de la conscience.»[413] Nous pouvons déduire que cette résonance, cet écho de l'esprit qui se produit lorsque l'homme est touché par la beauté, est, selon ce que nous

---

[412]*Ästh. I*, p. 167 ; *Cours I*, p. 169.
[413]*Ästh. I*, p. 61 ; *Cours I*, p. 56-57.

enseigne le penseur, plus forte dans la beauté qu'on dit «artistique» que dans celle qu'on se représente comme «naturelle». Néanmoins, l'orientation que Hegel donne à son *Esthétique*, en l'articulant, elle aussi, sur le mouvement du «Concept des concepts», permet d'affirmer, si infime puisse-t-elle être, la présence d'une telle réaction lorsque la conscience se voit confrontée à une nature qu'elle trouve belle. Nous devons en effet garder en tête que c'est essentiellement parce que la conscience est désignée comme étant un moment de l'esprit, comme un moment où ce dernier vient à se ressaisir lui-même après s'être préalablement «perdu dans la nature», que l'homme peut arriver à saisir les reflets de la beauté à partir d'éléments qui ne sont que naturels. Dans cette optique, la philosophie hégélienne avance l'idée que l'homme qui s'émeut devant une beauté naturelle, voit, en fait, sa propre spiritualité interpellée par cette nature dans laquelle l'esprit ne fait que se chercher inlassablement sans se trouver. Ce passage, qui peut autant s'associer aux productions artistiques humaines qu'à celles qu'on a l'impression de devoir à la nature, vise sans contredit les idées que nous avançons présentement:

> Le côté sensible de l'œuvre d'art, en effet, ne doit avoir d'existence que dans la mesure où il existe pour l'esprit de l'homme (*insofern es für den Geist des Menschen*), et non pas où il existe lui-même pour lui-même en tant que sensible.[414]

Le monde sensible ne peut, lorsqu'il est perçu comme quelque chose qui «existe lui-même pour lui-même en tant que sensible», éveiller en nous un sentiment qui puisse nous le faire paraître comme beau. C'est une des choses importantes que veut nous faire comprendre l'*Esthétique*. Si l'art véritable, dont le résultat est la beauté artistique, peut vraiment se permettre d'imiter la Nature, comme l'affirme Teyssèdre, c'est seulement parce qu'on sait que

---

[414] *Ästh. I*, p. 57 ; *Cours I*, p. 52.

cette dernière est elle-même destinée à «devenir homme» en raison du mouvement de concrétisation du Concept qui charpente l'ensemble des écrits hégéliens depuis Iéna. Ces mots nous le confirment:

> [...] l'art, dans la mesure où il a pour tâche de porter le spirituel à la contemplation sous une forme sensible, est nécessairement amené à s'engager dans cet anthropomorphisme (*Vermenschlichung*), puisque l'esprit n'apparaît suffisamment sensible que dans son corps. À cet égard, la métempsychose est une représentation abstraite, et la physiologie devrait mettre au nombre de ses principes fondamentaux que la vie, dans son développement, doit nécessairement progresser jusqu'à la figure humaine (*zur Gestalt des Menschen*) comme à la seule manifestation sensible appropriée à l'esprit.[415]

Il ne fait aucun doute que Hegel pense l'art dans l'optique privilégiée que lui procure la logique du Concept, elle-même calquée sur le mouvement caractéristique de la «*Menschwerdung*» qui vient à se formuler dans la religion chrétienne, c'est-à-dire le «devenir-homme» de ce Dieu qui est absolu parce qu'il traverse toutes les facettes de sa création. Dans ses cours de Berlin, notre auteur ne manque pas de souligner à ses étudiants qu'ils doivent se départir de «l'idée tout à fait erronée que Dieu n'agirait *pas* en l'homme et par son entremise, mais bornerait la sphère de son efficience à la seule nature.»[416] En raison de tout ce que nous venons de faire ressortir à propos des «beautés naturelles», qu'on pourrait définir dans la philosophie hégélienne, en regard de leur relation à Dieu, comme des traces du divin dans la nature qui tendent vers l'homme, on ne s'étonnera pas de voir Hegel les traiter comme des sous-produits de la «beauté artistique». Notre auteur est formel à ce sujet, lorsqu'il nous dit que:

> [...] les œuvres de l'esprit font davantage honneur à Dieu que les produits et les ouvrages de la nature. Car non seulement il y a du divin

[415]*Ästh. I*, p. 110 ; *Cours I*, p. 109.
[416]*Ästh. I*, p. 49 ; *Cours I*, p. 43.

> en l'homme, mais ce divin agit en lui sous une forme qui répond tout autrement et de façon bien supérieure à l'essence de Dieu que cela n'est le cas dans la nature. Dieu est esprit (*Gott ist Geist*), et c'est seulement en l'homme que le médium par lequel passe le divin a la forme de l'esprit conscient se produisant lui-même activement au jour; or, dans la nature ce médium est l'inconscient (*das Bewußtlose*), le sensible et l'extérieur, qui sont en valeur largement inférieurs à la conscience (*Bewußtsein*).[417]

En y regardant de près, on se rend compte que ce n'est pas la nature extérieure elle-même qui est vraiment belle pour Hegel. Ce qui est beau en elle, ce n'est que l'esprit qui tend à s'éveiller en nous sous la forme de sentiments humains lorsque nous la contemplons. Ainsi, on peut concevoir qu'il est impossible de véritablement parler de la présence d'œuvres d'art au niveau de la nature, puisque ces dernières sont en fait, au sens hégélien du terme, des productions artistiques avortées, et ce, même si nous pouvons quand même nous sentir touchés par ce qu'on a tendance à appeler la beauté naturelle. Le penseur va même jusqu'à affirmer, dans des propos qui peuvent nous rappeler Schelling, que le beau naturel «n'apparaît que comme une réfraction du beau propre à l'esprit, un mode imparfait, incomplet, qui selon sa *substance* est contenu dans l'esprit lui-même»[418], et que la «nécessité du beau artistique se dérive donc des déficiences de l'effectivité immédiate»[419]. Dans cette mesure, on peut néanmoins dire que la «beauté naturelle», tout comme la beauté artistique, finalement que tous les produits de l'art qu'ils soient adéquatement portés à terme ou non, se définissent essentiellement comme des éléments qui poussent la conscience à outrepasser l'immédiateté de son regard pour se mettre en route vers le point de vue absolu qu'offre la philosophie. Lisons

---

[417] *Ästh. I*, p. 49-50 ; *Cours I*, trad. modifiée, p. 43-44. Dans un même esprit, Hegel dira ce qui suit dans l'introduction à ses *Cours d'esthétique*: «La dure écorce de la nature et du monde ordinaire donne à l'esprit plus de fil à retordre que les œuvres d'art lorsqu'il s'agit pour lui de se frayer un chemin jusqu'à l'idée.» Voir, *Ästh. I*, p. 23 ; *Cours I*, p. 16.

[418] *Ästh. I*, p. 15 ; *Cours I*, p. 7.

[419] *Ästh. I*, p. 202 ; *Cours I*, p. 205.

justement Hegel qui nous l'explique en d'autres mots:

> Il ne reste par conséquent rien d'autre à faire que d'admettre le concept de l'art pour ainsi dire *comme un lemme*, ce qui est le cas pour toute science philosophique *particulière*, lorsqu'on veut les examiner séparément. Car c'est seulement l'ensemble de la philosophie qui est la connaissance de l'Univers, et l'est comme totalité organique *une* en elle-même qui se déploie à partir de son propre concept et qui, revenant en elle-même au tout de sa nécessité qui se rapporte à soi, se conjoint à elle-même comme *un* monde de la vérité.[420]

S'il en est ainsi, si l'art comme tel se manifeste comme quelque chose qui se propose immédiatement à nous sans pour autant révéler dans un même élan son ultime fonction, s'il se dévoile comme un «lemme», c'est pour la simple raison que l'homme est de tout temps apparu dans un monde qui tend vers la beauté, et surtout, parce que nous, Modernes que nous sommes, avons désormais la chance de naître dans un monde où il y a une multitude d'œuvres d'art véritables à notre portée. Mais, d'une façon analogue à ce qui se passe dans la religion, qui est une autre science philosophique qui, au dire de notre auteur, ne révèle pas facilement son essence lorsqu'elle est séparée de l'art et de la philosophie, l'on conviendra, par exemple, qu'un enfant placé devant une œuvre d'art ne comprendra peut-être pas où cette dernière veut véritablement en venir. Le jeune Hegel, presque quarante ans avant d'enseigner sa conception philosophique de l'art à Berlin, se rappelait de l'incompréhensibilité qu'avaient revêtue pour lui les sciences religieuses qu'on lui avait enseignées alors qu'il était petit. Soyons attentif au ton de ce passage qui n'est pas étranger aux propos qu'on retrouve dans l'*Esthétique* de la maturité hégélienne:

> [...] déjà enfants on nous enseignait à bredouiller des prières à la divinité, déjà nos petites mains furent jointes pour être élevées vers l'être suprême, notre mémoire encombrée d'un ensemble de phrases

[420] *Ästh. I*, p. 42 ; *Cours I*, p. 36.

> qui alors nous étaient encore incompréhensibles, destinées à un usage et une consolation dans notre vie future.[421]

Il en va incontestablement de même avec le «fait» artistique pour Hegel. Envisagé tel qu'il se présente d'abord immédiatement à la vision offerte par les premières étapes qui animent le développement de toute conscience humaine, l'art prend lui aussi l'apparence de quelque chose qui est destiné à «un usage et une consolation dans notre vie future». Si l'art partage ce destin avec la religion chez les jeunes gens, c'est parce que tous deux ne prennent la place qui leur revient dans la conscience, et ne révèlent véritablement ce qu'ils sont, qu'au moment où l'humain est devenu pleinement conscient de la contradiction qui émane de sa douloureuse existence. Or l'enfance, souvent caractérisée par son insouciance, est habituellement soustraite aux affres de la vie consciente qui porte l'art et la religion à se manifester sous leur vrai jour. Le penseur allemand le soulève en ces termes:

> Mais, bien que dans sa vivacité l'enfant apparaisse comme possibilité universelle, il manque alors aussi, dans cette innocence, les traits plus profonds de l'esprit qui est irrésistiblement poussé à se mettre en action en lui-même et à s'ouvrir à des directions et des fins essentielles.[422]

Ceci ne veut pourtant pas dire qu'art et religion sont inutiles pour la conscience inexpérimentée du jeune homme. Au contraire, Hegel semble les envisager comme des instances spirituelles qui facilitent l'approfondissement de l'attitude conscientielle. En tant que «facilitateur» du développement conscientiel, l'art précède logiquement la religion, à cause de l'élément éminemment sensible qui le caractérise. Donnons à Hegel lui-même la chance de nous le rappeler:

---

[421]*Frühe. I*, p. 83 ; *Frag. Tüb.*, p. 260.
[422]*Ästh. I*, p. 200-201 ; *Cours I*, p. 204.

> Le mode sensible de la conscience (*die sinnliche Weise des Bewußtseins*) est pour l'homme celui qui vient en premier; aussi les stades primitifs de la religion ont-ils été une religion de l'art et de son exposition sensible.[423]

Cette «manière» (*Weise*) d'être sensible, qui détermine d'abord la conscience, se reflète également sur la façon dont cette dernière débute sa quête de la vérité dans le monde. On sait pertinemment que, depuis Iéna, Hegel définit la conscience immédiate comme étant principalement théorique, ou passive, en ce qu'elle est initialement portée à chercher exclusivement le vrai dans la pure et simple réception des objets sensibles qui lui sont extérieurs. C'est précisément en raison du fait que l'enfant est, de par son état conscientiel, plus près de ce qui est naturel et sensible que de ce qui est spirituel, que l'art peut jouer un rôle important en ce qui concerne le futur développement de la conscience. L'esthéticien berlinois a une manière bien à lui de nous présenter la chose. Lisons notre auteur qui signale que l'union du spirituel et du naturel que provoque l'art interpelle l'esprit qui trop souvent sommeille au fond de nous-mêmes lors de notre prime jeunesse:

> L'art, dans cette idéalité, tient le milieu entre l'existence besogneuse simplement objective et la représentation simplement intérieure. Il nous livre les objets eux-mêmes, mais en provenance de l'intérieur; il ne les offre pas à l'usage ordinaire, mais restreint l'intérêt à l'abstraction de l'apparence idéelle pour le regard purement théorique. [...] Or, de ce fait, il *élève* (*erhebt*) en même temps par cette idéalité des objets par ailleurs sans valeur, que, nonobstant leur contenu insignifiant, il fixe pour eux-mêmes et transforme en fins, recommandant à notre sympathie (*unsere Teilnahme*) ce à quoi nous n'accorderions, sinon, nulle attention.[424]

Parce qu'il capte l'attention de notre esprit, l'art est envisagé comme un élément qui

---

[423] *Ästh. I*, p. 144 ; *Cours I*, p. 145.
[424] *Ästh. I*, p. 215-216 ; *Cours I*, p. 219-220.

pourvoit à favoriser le développement de la conscience. En mettant spirituellement sous nos yeux des objets qui, sans le recours de l'art, passeraient inaperçus, l'artiste nous invite en quelque sorte à voir plus clair dans la réalité, même s'il représente des éléments de la nature dans ses œuvres artistiques. Dans cet ordre d'idées, on souligne que celui qui crée des œuvres d'art en s'inspirant de la nature doit être «méthodique». L'artiste ne doit pas se contenter de prendre n'importe quel élément naturel, mais plutôt choisir ceux qui, à ses yeux, font montre d'une certaine conformité conceptuelle. Ce passage en fait foi:

> C'est pourquoi l'artiste n'intègre pas dans ses formes et ses modes d'expression tout ce qu'il trouve déjà donné au-dehors dans le monde extérieur, et sous prétexte que justement il le trouverait déjà donné; mais il va seulement chercher les traits justes et conformes au concept de la chose (*Begriff der Sache*) [...]. S'il prend pour modèle la nature et ses productions, et, de manière générale le donné extérieur, cela n'arrive pas parce que la nature l'a fait de telle ou telle manière, mais parce qu'elle l'a fait *comme il convient* (*weil sie es recht gemacht hat*) [...].[425]

L'artiste est donc, selon la philosophie hégélienne, toujours au service de l'Absolu. Il aide les consciences à progresser vers le spirituel en créant des «choses sensibles spiritualisées» et en représentant les éléments de la nature qui, selon lui, ont essayé, sans y arriver, de manifester l'Esprit. C'est en procédant de la sorte que l'artiste arrive à nous toucher avec ses ouvrages. Ce n'est toutefois pas seulement ce «savoir-faire» qui détermine la qualité et la pertinence d'une œuvre d'art. Cette dernière doit, en effet, non seulement «recommander notre sympathie», mais aussi nous «consoler», ou «atténuer» d'une certaine manière cette douloureuse contradiction qui vient à gruger la conscience lorsqu'elle prend connaissance du monde qui est le sien. Afin de comprendre en quoi les productions artistiques peuvent ultimement nous affecter tout en accomplissant ce que Hegel appelle «la plus haute destination

---

[425] *Ästh. I*, p. 217 ; *Cours I*, p. 221.

de l'art», c'est sur l'artiste que nous avons maintenant à nous interroger. Nous devons le faire, parce que c'est sur lui que notre auteur fait reposer tout le poids de la réussite de la vocation artistique qui sert à atténuer notre tourment conscientiel.

C) Conscience et artiste.

En accord avec la *Philosophie de l'esprit* d'Iéna, Hegel continue, à Berlin, d'envisager ce qui est artistique en le rapportant à une conscience qui espère conquérir l'Absolu. Plus particulièrement, on remarque que le penseur revient sur son enseignement antérieur en reprenant l'idée que l'art, et corrélativement l'artiste en tant que médium par lequel rayonne ce dernier, ne peut émerger qu'à partir du regroupement d'individus que vient à établir la conscience dans le but d'atteindre la plénitude, c'est-à-dire qu'à partir de l'État. Prenons d'abord le temps de lire un extrait de l'*Esthétique* qui nous présente effectivement à nouveau l'État comme une forme d'unité conscientielle appelée à être dépassée par quelque chose d'autre en raison de l'insuffisance de ce qu'elle embrasse. Le passage qui suit est certes long, mais il vaut la peine d'être lu avec attention, ne serait-ce que pour nous rappeler ce que Hegel disait sur ce sujet à Iéna. Voici le texte en question:

> Il est vrai qu'à un degré supérieur la vie de l'État considérée dans son ensemble forme une totalité en elle-même accomplie [...]. Mais le *principe* lui-même, dont la vie de l'État constitue l'effectivité, et dans lequel l'homme recherche sa satisfaction, a beau se déployer avec la plus grande diversité dans son articulation intérieure et extérieure, il est cependant tout aussi bien à son tour *unilatéral* et abstrait en lui-même. C'est seulement la liberté raisonnable de la *volonté* qui s'y explicite; c'est seulement l'*État*, et seulement cet État *singulier-ci* (*nur dieser einzelne Staat*), et par là seulement une sphère *particulière* de l'existence avec sa réalité singularisée, en lesquels la liberté devient effective. Aussi l'homme sent-il bien que les droits et obligations, dans ces domaines et leur mode d'existence mondaine et donc aussi finie, ne sont pas suffisants; qu'ils nécessitent encore, dans leur objectivité tout comme eu égard au sujet, une confirmation et une

sanction supérieure.[426]

Cette «confirmation» (*Bewährung*) et cette «sanction» (*Sanktionierung*) dont nous parle Hegel se réalisent après que l'État soit perçu comme une structure conscientielle inapte à exprimer l'Absolu et dépassé par la religion. On pouvait s'y attendre en regard de ce que nous avons appris dans la précédente partie de notre recherche. Ceci peut nous amener à convenir que, dans un sens en bien des points analogue aux écrits d'Iéna, la religion est elle aussi toujours envisagée par notre auteur à Berlin comme une détermination de la conscience qui vient en quelque sorte surmonter les lacunes, ou l'extériorité, qui empêchent l'État de manifester l'Absolu dans la conscience. Voilà évidemment pourquoi le professeur soutient, dans le même contexte, que la religion envisage une unité plus étendue que celle que permet la structure étatique. On nous l'explique ici en profondeur:

> Car la religion est la sphère universelle où la totalité concrète *une* (*die eine konkrete Totalität*) vient à la conscience de l'homme comme sa propre essence et comme celle de la nature, et où cette effectivité véritable *une* se révèle à lui comme la suprême puissance sur le particulier et le fini, par laquelle tout ce qui est sinon dissocié et opposé est ramené à l'unité supérieure et absolue (*zur höheren Einheit*).[427]

C'est encore et toujours à mi-chemin entre les déterminations conscientielles de l'État et de la religion que l'artiste fait son apparition dans la conscience humaine à Berlin. Mais les *Cours d'esthétique* font davantage ressortir le lien qui unit art et religion que ne le faisait la *Philosophie de l'Esprit* d'Iéna. Ce qui est une chance pour nous, puisque la *Phénoménologie de l'esprit* que nous aborderons dans la dernière portion de notre recherche mise elle aussi beaucoup sur cette union du religieux et de l'artistique, sans pourtant, à notre avis, l'expliciter

---

[426] *Ästh. I*, p. 137 ; *Cours I*, p. 137-138.
[427] *Ästh. I*, p. 139 ; *Cours I*, p. 139.

suffisamment. Étant donné que nous avons déjà commencé à faire ressortir ce lien, notamment en expliquant la quête de l'homme par le divin qui s'exhibe dans la vision hégélienne de la «beauté naturelle», faisons maintenant l'effort de compléter notre compréhension de cette filiation. Nous la compléterons en montrant que Dieu continue son avancée vers l'humanité dans la «beauté artistique» qui provient d'un État voué à se transformer lui-même en religion. Lisons ce passage:

> On peut caractériser ce progrès de l'art à la religion en disant que l'art n'est pour la conscience religieuse que l'*un* des deux côtés (*nur die eine Seite*). En effet, si l'art, sur un mode sensible, présente comme objet la vérité, l'esprit, et s'il saisit cette forme de l'absolu comme la forme adéquate, la religion apporte en plus la ferveur de l'intérieur qui se rapporte à l'objet absolu. Car la ferveur n'est pas du ressort de l'art en tant que tel. Elle apparaît seulement à partir du moment où le sujet laisse son être intime s'envahir (*eindringen*) justement par ce que l'art rend objectif en tant qu'objet sensible extérieur, et s'y identifie par là de telle façon que cette présence *intérieure* dans la représentation et dans l'intimité de la sensation devient pour l'existence de l'absolu l'élément essentiel.[428]

La formulation de Hegel est ici fort adroite. En prétendant que l'art n'est que le «côté objectif absolu» de la réalité, il nous laisse entendre que la religion ne se définit pour sa part que comme le «côté subjectif absolu» de cette même réalité qui a fait disparaître la magnificence de l'objectivité artistique. Notre auteur souligne à cet effet que le culte religieux manifeste un moment dans lequel «l'objectivité a pour ainsi dire été consommée (*verzehrt*) et digérée (*verdaut*), et où son contenu est dès lors devenu, sans cette objectivité, propriété du cœur et de l'être intime.»[429] Il faut reconnaître que le penseur explique l'apparition du sentiment

[428] *Ästh. I*, p. 143 ; *Cours I*, trad. modifiée, p. 143-144. Nous avons préféré rendre le verbe allemand *eindringen* par «envahir» et non pas par «pénétrer», comme le font Labarrière et von Schenck, pour faire davantage ressortir le caractère dynamique de l'esprit qui prend en quelque sorte toute la place de notre «être intime» dans la religion.

[429] *Ästh. I*, p. 143 ; *Cours I*, p. 144.

religieux dans la conscience par le fait que l'homme se laisse affecter par l'art, affecter, au point de laisser la spiritualité qui se dégage des œuvres artistiques s'accaparer absolument de son intériorité. On connaît évidemment la suite de cette histoire spirituelle. La conscience religieuse ne se sentira satisfaite qu'au moment où son «être intime subjectif» rencontrera effectivement dans la réalité extérieure l'«objet absolu de sa ferveur». Cet état béatifique se produira chez elle par le rencontre effective de son Dieu. Il se traduira par l'incorruptible attachement de la conscience à la *vie du Christ*, attachement qui, une fois que l'homme-Dieu sera décédé, plongera cette dernière dans une effroyable nostalgie. Ce drame conscientiel qui dérive d'un événement passé, nous le croyons, prouve que la conscience chrétienne est tombée dans le «piège de la beauté», c'est-à-dire qu'elle ne s'en est finalement tenue qu'à la manifestation sensible et objective de l'Esprit. Il n'y a donc pas de grande nouveauté dans les explications que Hegel donne à Berlin sur la naissance de l'art à partir de l'État, et du passage de ce dernier à la religion, par rapport à ce que nous avons pu apprendre dans la *Philosophie de l'Esprit* d'Iéna; mis à part, bien entendu, une explicitation du lien fondamental qui s'immisce entre art et religion. Nous avons à présent fait le tour des différents visages que prend l'idée du divin qui s'avance vers l'homme dans l'art, telle que la conçoit l'*Esthétique*, en expliquant sa manifestation autant dans la «beauté naturelle» que dans la «beauté artistique». Il nous reste maintenant à montrer comment la philosophie berlinoise de l'art expose l'autre versant de cette problématique, à savoir celui qui éclaire le fait que dans l'art ce n'est pas seulement Dieu qui se fraye un chemin jusqu'à l'humanité, mais aussi que cette dernière, selon la même logique, progresse tout autant vers Dieu[430]. Pour ce faire, nous allons plus spécifiquement nous pencher sur ce qu'on nous dit de l'artiste dans les cours de Berlin. Encore une fois, nous nous sentirons

---

[430]Nous avons présenté cette double acception de l'idée absolue chez Hegel à la page 242 de notre thèse.

en terrain connu. Car, nous aurons l'occasion de constater que notre auteur utilise toujours, au cours des vingt dernières années de sa vie, pour déterminer ce qu'est l'artiste, les solides bases philosophiques qu'ont érigées ses premières armes en matière d'enseignement universitaire.

On a déjà mis beaucoup d'efforts à faire ressortir le point de vue hégélien selon lequel la beauté est quelque chose qui trouble l'entièreté de notre conscience, en sommant l'esprit, qui se trouve caché tout au fond de chacun de nous, de se mettre en marche vers lui-même. En sachant que l'Esprit se détermine comme ce qui conclut la quête de la plénitude, on peut se laisser aller à envisager les œuvres d'art comme des «appâts» tendus par un Absolu qui prend tous les moyens imaginables pour arriver à rayonner totalement. Pour que le «leurre»[431] soit efficace, il faut que celui qui est affecté par les productions artistiques ressente une certaine connivence avec l'œuvre que l'artiste lui présente. Notre auteur est catégorique sur le fait que l'artiste ne doit pas être totalement laissé à lui-même lorsqu'il exerce son art, en soulignant que certaines règles sont de mise pour que ses œuvres puissent toucher leur cible. Lisons Hegel qui veut faire saisir à ses étudiants la direction que l'art doit nécessairement prendre à ses yeux:

> La vérité de l'art ne doit donc pas être une simple exactitude (*keine bloße Richtigkeit sein*) — à quoi se cantonne la fameuse imitation de la nature —, mais l'extérieur doit concorder avec un intérieur qui concorde en lui-même et qui peut, précisément de ce fait, se manifester en tant que soi-même dans l'extérieur.[432]

On veut ici dire que l'artiste, pour être digne de ce nom, ne peut pas seulement se contenter de représenter l'esprit de n'importe quelle manière dans les objets sensibles; il doit

---

[431]Le mot que nous employons n'est pas trop fort. La beauté est bel et bien un «leurre» en ce qu'elle n'a, selon la philosophie hégélienne, que l'apparence de la vérité, parce que la vérité est esprit et que l'esprit ne peut en bout de ligne s'appréhender que dans la forme qui est la sienne et non dans la forme sensible. Ainsi, nous dit le penseur, «le beau a sa vie dans l'apparence» (*das Schöne hat sein Leben in dem Scheine*). Voir, *Ästh. I*, p. 17 ; *Cours I*, p. 9.
[432]*Ästh. I*, p. 205 ; *Cours I*, p. 209.

plutôt s'attarder à articuler minutieusement un contenu particulier qui fasse en sorte que l'œuvre d'art qu'on perçoit dans l'extériorité «concorde avec un intérieur» (*mit einem Inneren zusammenstimmen*) qui a la figure d'un «soi-même» (*sich selbst*). Or, ce «soi-même», que manifeste l'œuvre d'art dans l'extériorité conscientielle, ne peut, on le comprendra, être simplement associé à celui de l'artiste en tant qu'homme singulier. En le faisant, on ne pourrait pas soutenir que l'œuvre d'art est ce qui arrive à toucher notre «être intime», à savoir ce qui nous définit en tant qu'individu au plus profond de nous-même. Ce n'est que parce qu'il contribue à faire en sorte que chaque individu se sente «soi-même» interpellé dans ce qu'il est que l'art atteint sa vérité. Conséquemment, Hegel nous dit que l'artiste est soumis à deux principales contraintes, que ce dernier se doit d'assumer s'il désire vraiment arriver à œuvrer artistiquement. La première, qui est d'ordre temporel, s'affiche lorsqu'on nous précise que l'artiste «appartient à son propre temps (*gehört seiner eigenen Zeit*), dont il partage les habiletés, conceptions et représentations»[433]. Cet aspect de l'art, qui fait intervenir l'idée du contexte historique comme l'un des éléments qui déterminent l'orientation de tout contenu qui s'exprime spirituellement, nous l'aborderons plus en détail dans notre étude de la *Phénoménologie de l'Esprit*, puisque c'est dans cet ouvrage que Hegel le développe pour la première fois explicitement. Nous aurons donc l'occasion de mieux le comprendre plus tard. Pour l'instant, c'est sur la deuxième contrainte, avec laquelle, selon le professeur berlinois, l'artiste doit composer pour exercer son art avec brio, qu'il nous incombe de porter notre vigilance. Laissons Hegel lui-même nous divulguer l'autre élément sur lequel l'artiste est obligé de se baser pour atteindre le but de l'art. Il le fait remarquablement, en prenant le poète en exemple: «En outre, le poète crée pour un public, et d'abord pour son peuple et pour son temps

---

[433]*Ästh. I*, p. 342 ; *Cours I*, p. 351.

(*zunächst für sein Volk und seine Zeit*), lesquels peuvent exiger de comprendre l'œuvre d'art et de s'y sentir chez eux (*heimisch zu werden*).»[434] Se sentir «chez-soi» dans l'œuvre d'art en tant que membre d'un peuple, voilà ce qui importe d'abord du côté de l'homme qui est affecté par les productions artistiques. Notre auteur, on le voit, tient beaucoup à cette idée. La philosophie hégélienne explique que l'art vise en fin de compte à faire émerger la force de l'esprit national chez tous les individus et non pas seulement chez ceux qui se démarquent en raison de leur érudition. Ces mots du philosophe sont, dans ce sens précis, exemplaires:

> Sous ce rapport, il nous faut bien comprendre que les œuvres d'art ne doivent pas être réalisées pour l'étude et l'érudition, mais qu'elles doivent être immédiatement et par elles-mêmes compréhensibles et offertes à la jouissance sans ce détour de connaissances étendues et éloignées. L'art en effet n'existe pas pour un petit cercle fermé de quelques personnes excellemment cultivées, mais pour la nation dans son ensemble et dans toute son ampleur (*für die Nation im großen und ganzen*).[435]

On pourrait donc dire, à la lumière de ce que nous avons vu jusqu'à présent, que l'art sert à «titiller» la conscience des individus qui constituent un peuple, et qu'il le fait dans le but de les inviter à se mettre en route sur le chemin qui conduit à l'Absolu. Se souvenant sans doute de la rédaction du texte auquel il a, étant plus jeune, vraisemblablement participé[436], Hegel précise dans son *Esthétique* que «l'art, de fait, a bien été le premier (*die erste*) instituteur des peuples»[437], et non pas le dernier comme l'entrevoyait Schelling. Mais pour que l'artiste parvienne à étendre la portée de son art, pour que ce dernier arrive à instruire l'entièreté d'un peuple, ce n'est pas l'homme singulier qu'il est d'abord immédiatement qui doit se laisser aller

---

[434] *Ästh. I*, p. 343 ; *Cours I*, p. 351.
[435] *Ästh. I*, p. 353 ; *Cours I*, p. 362.
[436] Nous faisons naturellement allusion au *Plus ancien programme systématique de l'idéalisme allemand* que nous avons abordé dans la première partie de notre recherche. Voir la p. 34 de notre thèse.
[437] *Ästh. I*, p. 76 ; *Cours I*, p. 72.

à créer de beaux ouvrages, mais bien l'esprit entier de la nation dont il est issu[438]. Ce qui veut dire que l'artiste ne peut arriver à toucher adéquatement les gens qu'en laissant totalement l'esprit de son peuple œuvrer en lui. Ainsi, ce n'est pas l'homme mais plutôt l'esprit qui est le véritable créateur d'œuvre d'art dans la philosophie hégélienne. À ce propos, et dans un sens analogue, la *Phénoménologie de l'Esprit* affirmera ce qui suit: «*Der Geist ist Künstler*.»[439]

Les *Cours d'esthétique* reviennent, on s'en rend compte, abondamment sur les conceptions artistiques qui ressortent de l'enseignement d'Iéna sur lequel nous nous sommes penché plus tôt. L'homme qui se cache derrière l'artiste continue, dans la philosophie hégélienne de Berlin, à être envisagé comme un «membre» de l'État; comme un membre de ce «grand individu universel» qui est voué à remplir une fonction particulière au sein de cet «organisme». Pour Hegel, l'Esprit absolu prend corps dans notre monde, et les hommes, en accomplissant certaines tâches dans leur société, se définissent comme les organes à partir desquels cet esprit peut devenir pleinement conscient de lui-même. Une chose primordiale doit, par contre, être saisie par celui qui veut vraiment comprendre pourquoi l'on peut soutenir que c'est l'Absolu lui-même qui vient à se définir dans les productions artistiques. En suivant minutieusement la logique hégélienne, il appert que l'art, parce qu'il procède d'une extériorisation de l'esprit humain, se dévoile en sa vérité comme une étape par laquelle l'Absolu qui s'est perdu dans la nature commence à se «réintégrer», ou plutôt à se «réintérioriser». Or, dans la mesure où l'on conçoit, à la manière de Hegel, que l'Absolu existe et que la simple nature est envisagée comme l'extériorisation immédiate de ce dernier, ou comme une sortie

---

[438]Ceux qui veulent en savoir plus sur le rapport homme/artiste dans l'hégélianisme peuvent se référer au texte de J.-L. Vieillard-Baron, *Le rôle de l'artiste dans l'esthétique de Hegel*. Une partie de ce texte, en accord avec nos propos, soulève «le rôle déterminant de l'Esprit absolu dans l'art, et l'élimination du sujet créateur» qu'on rencontre dans la philosophie hégélienne. Voir, Collectif, sous la dir. de V. Fabbri et de J.-L. Vieillard-Baron, *Esthétique de Hegel*, Paris, L'Harmattan, p. 15-30, et plus particulièrement p. 19-21 pour la partie mentionnée.
[439]Textuellement: «L'esprit est artiste». *Ph.G.*, p. 458 ; *Ph.E.*, p. 602.

hors de soi de l'Absolu dont l'«homme» donne l'expression dernière, à savoir l'incarnation de la nature en tant qu'extériorité absolue, il nous revient d'associer logiquement le «mouvement par lequel l'homme s'extériorise» à une «intériorisation de l'Absolu». En d'autres termes, on peut dire qu'absolument parlant l'extériorisation d'une extériorisation équivaut à une intériorisation[440]. Abordés sous l'angle d'un Absolu qui s'«organise» lui-même dans l'État, nous l'avons vu plus tôt, les artistes peuvent donc être admis comme la manifestation de la «mémoire» permettant à l'Esprit d'exprimer son propre «langage» comme il convient dans le domaine où se figure la matérialité sensible. Cette conclusion, que nous avons déduite des travaux d'Iéna, semble aussi se laisser pressentir dans le travail que notre auteur accomplit en enseignant l'*Esthétique*. C'est ce que nous allons maintenant nous attarder à prouver.

À Iéna, on se le rappellera sûrement, Hegel s'était laissé aller à apparenter la mémoire, cet organe spirituel permettant l'émergence du langage chez le sujet, à ce qui, selon les anciens, inspire les artistes, c'est-à-dire «Mnémosyne»[441]. Nous avions fait ressortir alors que cette association ne pouvait s'avérer juste qu'au niveau de la mémoire du «grand individu universel» qu'est, pour Hegel, l'État, et non pas au niveau du «petit individu singulier», ou de l'homme singulier en lequel s'affirment des aspirations artistiques. Les *Cours d'Esthétique* nous permettent de saisir une conception analogue. Ils y arrivent, en affinant la nuance qui s'exprime entre la simple «imagination» (*die Einbildungskraft*) et l'«invention imaginative» (*die Phantasie*). Constatons-le:

> En ce qui concerne d'abord la faculté *générale* de production artistique, il faut, si l'on doit parler de faculté, désigner l'*invention imaginative* (*die Phantasie*) comme cette aptitude tout

---

[440]La *Phénoménologie de l'Esprit* aborde justement l'homme, ou le Je, comme une «extériorisation de l'Absolu» qui «revient vers soi», en ce qu'elle soulève que, dans l'homme, «cette extériorisation s'extériorise» (*diese Entäußerung sich an ihr selbst entäußert*). Voir, *Ph.G.*, p. 530 ; *Ph.E.*, p. 694.

[441]Voir la page 205 de notre thèse pour ce rappel.

> particulièrement artistique. Mais il faut tout aussitôt se garder de la confondre avec la simple *imagination* passive (*der bloß passiven Einbildungskraft*).[442]

Si le penseur prend la peine de préciser que nous ne devons pas confondre les deux genres d'imagination que nous pouvons concevoir, c'est parce qu'il y a une forte différence de degré et de valeur entre la «faculté», ou la «force», qui nous permet de reproduire intérieurement des «images» de ce qui se trouve déjà là dans le monde naturel, passive au sens qu'elle n'apporte rien de vraiment nouveau à l'état des choses en permettant de les traduire dans le langage, et celle qui est active en ce qu'elle rend la manifestation de l'esprit adéquate dans l'élément naturel. Car l'art, nous l'avons entrevu plus tôt, réussit là où la nature a échoué; il arrive, lui, à spiritualiser totalement la matière en nous la rendant sensée. Le professeur nous laisse entendre que c'est la première forme d'imagination, l'*Einbildungskraft* par laquelle l'artiste «appréhende» comme tout homme le réel, qui doit elle-même se transformer en *Phantasie*. C'est cette transformation qui permet à l'artiste d'«engendrer» sensiblement du spirituel. Ces lignes enserrent cette idée:

> Or l'invention imaginative artistique productrice (*die künstlerische produktive Phantasie*) est celle d'un grand esprit et d'un grand cœur, elle est la faculté d'appréhender (*Vorstellungen*) et d'engendrer (*Gestalten*), en une exposition sensible imagée et intégralement déterminée, des représentations et des figures ayant trait aux intérêts humains les plus profonds et les plus universels.[443]

Pour ceux qui se demanderaient en quoi l'imagination qui nous aide à appréhender le monde peut s'avérer utile à l'artiste, Hegel répond que c'est la nature même de l'art véritable qui nous dicte son utilité. En effet, puisque l'art, selon la philosophie hégélienne, représente le

---

[442] *Ästh. I*, p. 363 ; *Cours I*, p. 373.
[443] *Ästh. I*, p. 63 ; *Cours I*, p. 58.

spirituel sous des formes sensibles, il faut que l'artiste se soit justement fortement familiarisé avec ces formes pour exceller dans son art. L'*Einbildungskraft*, la «force de créer des images», est donc la première étape qui amènera l'artiste, selon la formulation du penseur, à «se rendre maître du matériau extérieur et ne pas être gêné par son âpre résistance»[444], et ce, bien entendu, avant même de développer les quelconques habiletés techniques qui lui permettront de bien exprimer ce qui se remue au fond de sa poitrine dans l'élément sensible extérieur. Un extrait de l'*Esthétique* qui nous entretient de la *Phantasie* nous le prouve. Il le fait, en rattachant, dans le même sens que les écrits d'Iéna, les premiers élans de cette faculté à l'intervention de la mémoire. Parcourons ce texte où l'on nous explique ce qui se passe immédiatement lorsque la *Phantasie* de l'artiste est à l'œuvre:

> α) Ressortissent d'abord à cette activité créatrice le don et le sens de *l'appréhension* de *l'effectivité* et de ses figures, qui par l'écoute et la vision attentive impriment dans l'esprit les images les plus variées du *donné réel*, ainsi que la *mémoire* (*Gedächtnis*) conservatrice du monde bariolé de ces images aux multiples figures. C'est pourquoi l'artiste, vu de ce côté, n'est pas assigné à des productions imaginaires autoproduites: il doit au contraire se départir des «idéaux» complètement plats et se frotter à la réalité effective.[445]

Ce n'est que parce qu'il a les images du «donné réel sensible» en «mémoire» que l'artiste est capable d'art. Seulement, comme on le sait, sa tâche ne se réduit pas simplement à reproduire ces images, mais bien à les montrer en tant que spirituelles. Pour y arriver, l'artiste ne peut pas simplement se fier à l'imagerie mentale qui découle des premiers soubresauts de l'«invention imaginative» (*Phantasie*) qui le caractérise en tant qu'artiste. Afin d'en prendre note, laissons notre auteur poursuivre ses explications sur la vraie nature de la faculté proprement artistique:

---

[444] *Ästh. I*, p. 47 ; *Cours I*, p. 40.
[445] *Ästh. I*, p. 363-364 ; *Cours I*, p. 373-374

> β) Mais, *deuxièmement*, l'invention imaginative n'en reste pas à ce simple enregistrement de la réalité effective extérieure et intérieure, car à l'œuvre d'art n'appartient pas seulement l'apparition de l'esprit intérieur dans la réalité de figures extérieures, mais ce qui doit parvenir à l'apparition extérieure, c'est au contraire la vérité et la rationalité en soi et pour soi de l'effectif. Cette *rationalité* (*Vernünfttigkeit*) de son objet déterminé, qu'il a choisi, ne doit pas seulement être présente dans la conscience de l'artiste et le mouvoir, mais il faut que lui-même ait médité de part en part l'essentiel et le véritable dans toute son ampleur et sa profondeur.[446]

Ce passage est on ne peut plus clair. Il commence par soulever que l'imagination qui instaure une simple liaison entre l'intériorité et l'extériorité, et qui fait de la sorte apparaître l'intériorité dans un élément qui en était à l'origine dépourvu, c'est-à-dire dans l'extériorité en tant que telle (c'est bien ce qui se passe lorsqu'on garde les images du monde extérieur en mémoire), n'est pas suffisante pour produire une œuvre d'art qui vaille. La suite de l'extrait est capitale. Elle mentionne que c'est plutôt la rationalité «en et pour soi» qui doit apparaître dans les ouvrages artistiques et que celle-ci doit être considérée comme quelque chose de pleinement universel, et non «pas seulement être présente dans la conscience de l'artiste» (*muß nicht nur in dem Bewußtsein des Künstlers gegenwärtig sein*). Hegel affirmait déjà clairement, dans l'introduction de ses cours berlinois sur la philosophie de l'art, que l'«intériorisation» du monde en images articulées par l'imagination, n'arrive pas à livrer l'universel dans toute son ampleur: «La remémoration (*die Erinnerung*), y disait-il, conserve et renouvelle le détail [...], mais ne fait pas ressortir l'universel pour lui-même.»[447] Comment l'artiste peut-il alors contribuer à faire en sorte que son imagination puisse se départir de son immédiateté? Ou, pour le dire autrement, comment peut-il transformer son *Einbildungskraft* en *Phantasie*? Cette bribe de l'enseignement hégélien amoncelle des éléments significatifs qui nous aideront à fournir une réponse à cette

---

[446] *Ästh. I*, p. 364-365 ; *Cours I*, p. 374-375.
[447] *Ästh. I*, p. 63 ; *Cours I*, trad. modifiée, p. 58.

délicate question:

> [...] il faut non seulement que l'artiste ait beaucoup regardé le monde autour de lui et se soit familiarisé avec ses manifestations extérieures et intérieures, mais aussi que beaucoup de choses, et de grandes, soient passées à travers sa propre poitrine, que son cœur ait été profondément saisi et ému, qu'il ait fait et vécu beaucoup de choses, avant d'être en état d'élaborer les authentiques profondeurs de la vie en autant de manifestations concrètes. C'est pourquoi le génie rugit sans aucun doute pendant la jeunesse, comme ce fut le cas chez Gœthe et Schiller, mais seuls l'âge mûr et la vieillesse peuvent porter jusqu'à l'achèvement l'authentique maturité de l'œuvre d'art.[448]

Il ne paraît peut-être pas si évident de pouvoir tirer quoi que ce soit d'important dans ce passage, en ce qui concerne la question de savoir comment la «simple imagination» peut arriver à se transformer en ce qui accorde à l'artiste la possibilité d'exercer adéquatement la tâche qui lui revient, à savoir en «invention imaginative». Un suivi de notre raisonnement devrait arriver à neutraliser cette apparence. Tout ce que nous avons à faire pour enlever à cet extrait son «herméticité», c'est de le lire en ayant en tête les étapes du développement de la conscience qui mènent l'homme à l'Absolu, telles que nous les avons fait ressortir des écrits d'Iéna. En procédant de cette manière, nous en venons à pouvoir associer l'*Einbildungskraft* aux premiers moments qui définissent la conscience qui cherche la plénitude et la *Phantasie* aux dernières étapes qui animent cette quête. Le fait que Hegel associe la «mémoire» à l'«imagination immédiate» dans son *Esthétique*, joint au fait qu'il place l'émergence de cette «mémoire» au tout début du développement conscientiel dans ses cours d'Iéna, nous autorisent à mettre l'*Einbildungskraft* au compte des facultés immédiates de la conscience. En ce qui à trait à la *Phantasie*, qui, il vaut la peine de le souligner, se réfère elle aussi à la «mémoire», nous pouvons la compter au rang des facultés qui ne s'exercent pleinement que lorsque la conscience

---

[448] *Ästh. I*, p. 366 ; *Cours I*, p. 376.

est sur le point de rencontrer l'Absolu qu'elle convoite. C'est ce que nous pouvons faire, en relevant que l'extrait que nous commentons postule que l'artiste doit «avoir vécu beaucoup de choses» pour que sa faculté artistique puisse être en mesure de le mener à ses fins. En dernière analyse, l'on peut dire que la référence de notre auteur à la «jeunesse», qui n'arrive pas à traduire la maturité artistique, et à la «vieillesse», qui y arrive, confirme l'idée que l'imagination suit en quelque sorte le développement de la conscience. Tous ces éléments nous confirment que l'imagination, pour Hegel, ne peut être mise au centre de la production de véritables ouvrages artistiques qu'au moment où la conscience de l'artiste qui en use est amplement développée. Nous avons mentionné plus tôt que l'artiste devait arriver à toucher l'ensemble de son peuple avec ses œuvres, et non pas simplement un «cercle restreint d'individus érudits», et qu'il ne peut y arriver qu'en laissant en fin de compte l'esprit du peuple qui le caractérise agir en lui. Nous sommes sur le point de nous rendre compte que, selon les indications que nous fournit notre auteur, ce qu'on nomme un «artiste» ne peut émerger qu'à partir de la détermination conscientielle qu'on appelle l'État, et du même coup, que l'artiste fait intervenir ce qu'on pourrait appeler la «mémoire de l'État» dans son processus de création artistique. On en conviendra, en récapitulant certaines choses que nous avons vues et en tirant d'elles les conclusions qui s'imposent.

Nous venons tout juste de nous familiariser avec l'idée selon laquelle l'artiste doit user de son imagination pour créer des œuvres d'art. Plus particulièrement, nous avons pu constater que l'imagination peut se définir de deux façons, comme *Einbildungskraft* et comme *Phantasie*, et que l'artiste doit absolument en user dans les deux sens pour arriver à créer des ouvrages capables de remplir la fonction de l'art, à savoir celle de présenter l'esprit de manière sensible à l'ensemble de son peuple. De plus, nous avons vu que l'*Einbildungskraft* relève davantage

du point de départ de la course à l'Absolu dans laquelle est investie la conscience, et que la *Phantasie*, en ce qui la concerne, est plus près du fil d'arrivée de cette course que ne l'est sa consœur. Or, nous savons aussi que, malgré le fait qu'elle talonne l'Absolu de près, l'«invention imaginative» n'arrive pas à figurer la plénitude comme il se doit. À maintes reprises déjà, nous avons soulevé que la forme sensible qu'exprime l'art est décrétée inapte à présenter adéquatement l'Absolu dans la philosophie hégélienne, que la religion y arrive mieux, et que finalement la philosophie y excelle. En vertu de tout cela, demandons-nous où apparaît alors l'artiste à travers les déterminations conscientielles que formule Hegel. Nous devrions arriver à la conclusion que l'artiste est issu de la «conscience étatique» et qu'il doit en être ainsi à cause de la tâche que Hegel assigne aux productions artistiques. Car, étant donné que l'«imagination» particulière qui doit œuvrer au sein de l'artiste n'apparaît pas au début du développement de la conscience, et puisque cette faculté doit présenter l'unité du spirituel et du naturel pour une nation entière et non pas simplement «être présente dans la conscience de l'artiste» comme le souligne Hegel, et aussi en tenant compte du fait qu'il ne peut être question ici de religion, il ne nous reste plus qu'à nous rabattre sur l'État comme lieu conscientiel à partir duquel apparaît l'artiste. On ne peut faire autrement qu'admettre que le professeur berlinois nous pousse à postuler que celui qui veut faire une œuvre d'art véritable incarne, en fait, l'esprit même de sa nation. Ce n'est donc vraiment qu'en laissant l'esprit étatique agir en lui, comme nous l'avons laissé entendre plus tôt, que l'artiste peut arriver à produire une œuvre qui va toucher l'entièreté de son peuple. Maintenant, par contre, et contrairement à notre première formulation de cette idée, nous savons que cette assertion est entièrement fondée dans le discours hégélien. En laissant l'esprit du peuple qui le définit prendre les commandes de sa *Phantasie*, l'artiste se donne toutes les chances pour ne pas simplement transposer son propre «soi-même singulier»

dans son œuvre, mais plutôt le «véritable soi-même» dans lequel ses pairs vont se reconnaître. Lisons justement notre auteur qui nous explique qu'une œuvre d'art «originale» et «inspirée» s'affiche dans la ligne de ce que nous affirmons:

> C'est ainsi que si l'originalité de l'art dévore toute particularité contingente, elle ne l'engloutit qu'afin de permettre à l'artiste de suivre entièrement le trait et l'élan de son inspiration de génie, exclusivement emplie de la chose (*der Sache*), et d'exposer non point sa guise et le vide de son arbitraire, mais son véritable Soi-même (*sein wahres Selbst*) dans sa chose accomplie selon la vérité.[449]

Il est tellement vrai que l'art «dévore toute particularité contingente», qu'on le voit même aller jusqu'à effacer toute trace de l'homme particulier par lequel s'exprime l'«artisticité» spirituelle. À y regarder de près, on s'aperçoit que Hegel conçoit l'homme qui fait vraiment de l'art comme un espèce d'obsédé de la présentation du spirituel dans le sensible, qui, justement en raison de son obsession, accepte de sacrifier son individualité pour que ses efforts atteignent sa cible. Cette obsession tient au fait, comme le précise d'ailleurs l'extrait de l'*Esthétique* qui ouvre ce paragraphe, que l'artiste est «exclusivement empli de la chose». Un autre passage des cours de philosophie de l'art circonscrit cette idée. Lisons-le pour en apprendre plus à ce sujet:

> β) Si maintenant, poussant les choses plus loin, nous posons la question de savoir en quoi *consiste* l'inspiration artistique, nous dirons que celle-ci n'est rien d'autre que le fait d'être entièrement empli par la chose en question (*als von der Sache ganz erfüllt zu werden*), d'être entièrement présente en elle et de n'avoir de cesse (*nicht eher zu ruhen*) que la figure artistique soit fortement marquée et bien circonscrite en elle-même dans des contours définis.[450]

L'attitude obsessionnelle de l'artiste, en ce qu'il est «entièrement empli de la chose», est bien cernée par le professeur dans son exposé. Il est légitime de se demander quelle est cette

---

[449]*Ästh. I*, p. 385 ; *Cours I*, p. 396.
[450]*Ästh. I*, p. 372-373 ; *Cours I*, p. 383.

«chose» qui, selon notre auteur, devient le centre d'intérêt de l'artiste? Au dire de J.-L. Vieillard-Baron, il est ici question de ce que Hegel nomme dans sa langue «*die Sache selbst*»: «Quant au contenu propre de l'inspiration, c'est une sorte d'obsession de la chose même.»[451] Mais encore, qu'entendre par l'expression «chose même» que Monsieur Vieillard-Baron associe justement à ce qui emplit l'artiste? Laissons à un autre commentateur le soin de nous le préciser avec une explication des différents sens que peut prendre le mot «chose» dans l'ensemble des textes hégéliens:

> La simple chose (*Ding*) est une réalité intra-mondaine, un objet commun au milieu d'autres objets. La Chose (*Sache*) est plus élaborée conceptuellement; elle désigne ce qui est en cause, dans la figure de son intelligibilité advenue. Quant à la Chose même (*Sache selbst*), elle qualifie ce qui importe, ce qui a poids et puissance de détermination; comme telle, elle est proche de l'essence.[452]

En considérant le mot précis que le professeur d'esthétique berlinois emploie lorsqu'il nous parle de cette «chose» qui envahit l'artiste, à savoir «*Sache*» et non pas «*Sache selbst*», peut-on dire que J.-L. Vieillard-Baron va trop loin en affirmant quand même que l'artiste souffre d'une «*sorte* d'obsession de la *chose même*»? Nous ne le pensons pas. Nous croyons plutôt que cette liberté dénote le fait que le commentateur a longuement médité les propos hégéliens sur l'art. Suffisamment, à notre avis, pour comprendre que parce l'art entretient une étroite relation avec la religion dans les cours d'*Esthétique*, il nous est permis, en demeurant en accord avec les explications de Labarrière à propos de la «*Sache selbst*», de rattacher la «*Sache*» dont nous y parle Hegel à une détermination qui, «comme telle», est «proche de l'essence». Un aspect de cette «chose» qui habite entièrement l'artiste demeure néanmoins clair

---

[451]Collectif, sous la dir. de V. Fabbri et de J.-L. Vieillard-Baron, *Esthétique de Hegel*, Paris, L'Harmattan, p. 28.
[452]P.-J., Labarrière, *Hegel. Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Éditions Marketing S.A., 1997, p. 54.

et limpide dans la philosophie hégélienne: elle conduit l'homme en mal d'œuvrer artistiquement à disparaître au profit de l'esprit qui, seul, est artiste aux yeux de notre auteur. Pour le prouver, mettons de côté les commentateurs dont nous nous inspirons depuis peu, dans le but de saisir les nuances par lesquelles s'articule la profonde pensée de Hegel. Faisons-le, en revenant aux mots du philosophe:

> γ) Mais, une fois que l'artiste a, de cette manière, fait entièrement de l'objet son objet propre, il faut, à l'inverse qu'il sache oublier sa particularité subjective et ses contingences et s'abîme pour sa part entièrement dans la matière en sorte qu'en tant que sujet il ne soit pour ainsi dire que la forme en vue de la conformation du contenu qui s'est ainsi saisi de lui (*das Formieren des Inhaltes, der ihn ergriffen hat*).[453]

L'artiste est donc finalement absolument associé au «contenu» qui l'habite, à ce contenu qui doit conformer l'élément sensible extérieur à son image. Ce «contenu» n'est rien d'autre que la «chose» qui envahit l'artiste, cette «chose» qui approche, selon Vieillard-Baron, ce que notre auteur nomme la «chose même», à savoir l'«esprit de l'État» qui est toujours en passe de se transformer en «esprit religieux» dans l'art. C'est ce que nous pouvons conclure de l'incursion que nous venons de faire dans le domaine de la relation qu'entretient l'esthétique avec la conscience dans les cours de philosophie de l'art. Nous avons aussi pu nous rendre compte qu'il y a une certaine constance entre le discours sur l'art que Hegel tient à Berlin et celui qu'il a tenu presque trente ans auparavant dans ses leçons sur la *Philosophie de l'esprit* à Iéna. Nous sommes ainsi désormais mieux préparé pour comprendre en quoi l'on peut arriver à montrer qu'il y a une présupposition de la théorie esthétique hégélienne de la maturité dans la *Phénoménologie de l'Esprit*. De plus, l'on peut dire que le détour par la période hégélienne berlinoise que nous venons d'effectuer n'est pas vain en raison d'un autre aspect qui est non

---

[453] *Ästh. I*, p. 373 ; *Cours I*, p. 383

négligeable dans les visées mêmes de notre recherche; c'est qu'il semble que notre auteur n'a en fait jamais été vraiment satisfait de la manière dont est articulé le contenu de sa *Phénoménologie*. Pour preuve, nous pouvons citer une lettre que Hegel a adressée à Schelling au moment même où il venait tout juste de terminer la rédaction de son premier ouvrage canonique. Lisons un extrait de cette correspondance, tiré du paragraphe qui s'ouvre avec des mots victorieux, entendons «mon ouvrage est enfin terminé», qui font vite place à un certain embarras:

> L'élaboration du détail a, je le sens, nui à la vue générale de l'ensemble; mais cet ensemble lui-même est de par sa nature, un tel va-et-vient d'idées qui s'entrecroisent que, même s'il était mieux mis en valeur, il me faudrait encore beaucoup de temps pour le rendre plus clair et plus achevé. — Que certaines parties aient aussi besoin d'être reprises et remaniées, c'est ce que je n'ai pas besoin de dire: tu t'en apercevras toi-même que trop bien. — Si la forme des dernières parties laisse particulièrement à désirer, sois indulgent en considérant que j'ai terminé la rédaction dans la nuit qui a précédé la bataille d'Iéna.[454]

L'insatisfaction du penseur face à son premier véritable ouvrage publié, qui se fait sentir avant même que celui-ci n'ait été lu par le public, est assez frappante. Tout se passe comme si Hegel faisait amende honorable en confiant à son ami qu'en s'étant trop attardé à faire ressortir le détail des déterminations par lesquelles s'exhibe l'Absolu dans la conscience, il avait malheureusement obscurci le «mouvement d'ensemble» par lequel se présente la plénitude. À regarder les arbres de trop près, on perd indéniablement la forêt de vue... Notre auteur confesse aussi qu'il lui «faudrait encore beaucoup de temps» pour arriver à articuler le contenu que met en branle sa *Phénoménologie* d'une façon qu'il jugerait satisfaisante. Or, ce temps qui lui manquait pour suffisamment éclairer son point de vue à Iéna, notre auteur l'a en sa possession

---

[454] *Briefe I*, p. 161 ; *Corr. I*, p. 151.

lorsqu'il enseigne sa conception de l'art à Berlin. C'est sans doute pourquoi il a caressé, à ce moment de sa vie, le rêve de livrer une seconde édition de sa *Phénoménologie de l'Esprit* au grand public, une édition qui aurait rencontré ses espérances. On sait que Hegel n'a pu, malheureusement, retoucher que quelques pages de son premier grand ouvrage avant d'être emporté par le choléra en 1831. De ce travail de réédition de la *Phénoménologie*, commencé par notre auteur dans les derniers mois de sa vie, il ne nous reste, comme unique témoignage significatif de son orientation, que les consignes que ce dernier s'était données à lui-même en vue de cette tâche. Voici une restitution française de ce fragment de texte daté de 1831:

> re. Préface
> Phénoménologie
> première partie à proprement parler
> *a*) En préalable, à la Science
> amener la conscience à ce point de vue.
> *b*) Déterminer plus avant ob-jet pour soi,
> Logique, *derrière* la conscience
> *c*) Travail caractéristique précédent
> ne pas refondre — relativement au temps d'alors de la
> composition — dans la Préface: *l'absolu abstrait* —
> dominait alors[455]

L'idée de «porter plus avant» (*fortbestimmen*) la «Logique derrière la conscience» (*Logik, hinter Bewußtsein*) nous semble, en regard du but particulier que veut atteindre notre recherche, la plus intéressante des directives que Hegel s'est assignées en vue de la réédition de sa *Phénoménologie*. Cette «logique», qui anime l'ensemble des écrits hégéliens qui se vantent d'atteindre effectivement l'Absolu, nous croyons l'avoir fait ressortir du parcours de l'*Esthétique* que nous venons d'effectuer dans cette portion de notre thèse. Notamment, en montrant que notre auteur ne perd jamais de vue ce que nous appelons depuis un bon moment

---

[455]P.-J., Labarrière, et G. Jarczyk, dans la *présentation* de G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. Labarrière/Jarczyk, Paris, Gallimard, 1993, p. 37. On retrouve l'original de ces consignes dans les pages annexées à l'édition de la *Phänomenologie des Geistes* que nous utilisons. Voir, *Beilagen*, *Ph.G.*, p. 552.

déjà le «Concept des concepts» lorsqu'il enseigne sa vision philosophique de l'art à Berlin. Cette conceptualité qui exprime tout, on l'a amplement soulevé dans les parties précédentes de notre recherche, est identifiée au mouvement absolu de la connaissance qui est lui-même dérivé de la compréhension philosophique du Christianisme dont se réclame la philosophie hégélienne. Dans cette optique, nous avons aussi pu constater la grande place qu'occupe toujours la religion, et surtout Dieu, dans les *Cours d'esthétique* professés à Berlin. Or, à Iéna, plus particulièrement dans la *Phénoménologie de l'Esprit* que finit par y rédiger notre auteur, la religion, tout en étant mêlée à l'art, vient à assumer le rôle que lui assigne sa philosophie, à savoir celui de nous disposer à accueillir cette «logique» qui œuvre «derrière la conscience». La section «Religion» constitue, en effet, l'avant-dernière partie de la *Phénoménologie de l'Esprit*, c'est-à-dire celle qui précède immédiatement le «Savoir absolu». Ainsi, nous pouvons supposer que la section «Religion» a sûrement un lien avec les «dernières parties» de l'ouvrage, qui, selon la formule qu'emploie notre auteur dans la lettre à Schelling présentée plus haut, «laisse à désirer» quant à sa forme. Nous serons attentif à cette idée dans la lecture que nous ferons de la *Phénoménologie*, tout en montrant que ce n'est peut-être finalement pas un hasard si les directives que se donne Hegel en vue de la réédition de son premier grand ouvrage, notamment celle de faire ressortir la «Logique derrière la conscience», furent gribouillées sur une feuille qui contient le début d'une des *Leçons sur les preuves de l'existence de Dieu* qu'il présentait comme «une sorte de complément aux cours de logique dispensés à Berlin»[456]. Tous ces éléments nous amènent à croire que, d'une part, la section «Religion» de la

[456]G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* <désormais cité: *Dasein Gottes*>, Herausgegeben von Glockner, «Sämtliche Werke # 16», Stuttgart, Frommann, 1965, p. 359 ; G.W.F. Hegel, *Leçons sur les preuves de l'existence de Dieu* <désormais cité: *L.p.e.D.*>, trad. Lardic, Paris, Aubier, 1994, p. 37.

Phénoménologie de l'Esprit est un moment capital au sein de ce qu'articule cette œuvre, et d'autre part, que cette dernière aurait peut-être subi des changements au niveau de sa «forme», qui aborde art et religion sans vraiment prendre le temps de les distinguer, si Hegel avait eu le temps de retravailler son premier livre pour le rééditer. C'est en grande partie ce que nous allons nous attarder à scruter dans la dernière étape de notre enquête.

3.2. CONSCIENCE ET ESTHÉTIQUE DANS LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'ESPRIT DE HEGEL.

En regard de ce que nous venons tout juste de voir dans la section précédente de notre thèse, nous sommes désormais en mesure de comprendre que la décision de nous inspirer de l'enseignement des *Cours d'esthétique* berlinois pour aborder la *Phénoménologie de l'Esprit* n'est pas le fruit d'un choix arbitraire, mais bien celui d'une décision éclairée à la lumière de certains aspects qui se dégagent de la philosophie hégélienne elle-même. En effet, Hegel semble, à la toute fin de sa vie, dans son enseignement comme dans ses écrits, avoir voulu renouer avec la «conscience humaine» par laquelle se phénoménalise l'Esprit. Or, c'est un tel retour que nous allons effectuer dans la dernière partie de notre recherche. Nous le ferons, en montrant qu'on peut dégager une théorie qui ressemble beaucoup à celle qu'on retrouve dans l'*Esthétique* hégélienne de la maturité dans la structure même de l'ouvrage hégélien qui s'est le plus attardé à la question de la conscience, à savoir la célèbre *Phänomenologie des Geistes*. Pour y arriver, nous allons procéder en quatre étapes.

Premièrement, nous nous attarderons sur le caractère ambigu qu'on peut associer à la *Phénoménologie de l'Esprit*, qui, croyons-nous, n'est pas étranger à la surprenante formulation de l'esthétique qui y figure. Les propos sur l'art que tient la *Phénoménologie* sont, en effet, fort différents de ceux que notre auteur tient ailleurs. C'est ce que sont amenés à constater ceux qui ont eu l'occasion de lire attentivement la *Philosophie de l'Esprit* d'Iéna avant d'aborder le premier grand ouvrage publié par le penseur. En second lieu, nous nous pencherons sur la manière dont Hegel conçoit le mouvement de la conscience dans son ouvrage de 1807, puisque c'est cette prise en charge qui permettra de dépasser l'étrangeté de la théorie esthétique qui se dégage de cette œuvre. Troisièmement, nous aborderons la seule section de la *Phénoménologie*

qui traite explicitement de la théorie esthétique et nous ferons ressortir en quoi cette partie de texte pointe vers l'idée d'une présence de l'esthétique dans la section de l'ouvrage qui la précède. C'est cette étape qui, d'une certaine façon, nous permettra de réconcilier les propos esthétiques de la *Phénoménologie* avec ceux de la *Philosophie de l'Esprit* d'Iéna. Finalement, nous montrerons que la prise au sérieux de la façon dont Hegel nous amène à saisir la conclusion de sa *Phénoménologie de l'Esprit*, c'est-à-dire par l'exposition de ce que présuppose la réalisation du *Savoir absolu* au niveau du mouvement de la conscience, nous autorise à voir apparaître, contre toute attente, une théorie esthétique semblable à celle qui fait les frais des cours berlinois dans une des premières sections de ce livre. Cette dernière affirmation sur la présence de la théorie esthétique au début de la *Phénoménologie*, lancée ici prématurément parce qu'elle n'est pas véritablement soutenue par le dernier développement de notre recherche, semblera sans doute inconcevable pour plus d'un lecteur de Hegel. C'est pourquoi maintenant, sans autres préambules, nous allons simplement passer à la première étape du dernier pan de notre recherche, à savoir celle qui s'attarde à définir en quoi l'incrédulité que peut faire naître la façon dont nous concevons l'esthétique dans la *Phénoménologie de l'Esprit* est le symptôme de quelque chose de plus profond qu'une simple divergence d'interprétation. Nous verrons que cette incertitude est en fait due à une ambiguïté qui, l'on sera bien forcé de l'admettre, caractérise la *Phénoménologie* elle-même.

A) L'ambiguïté de l'esthétique figurée au sein d'un ouvrage qui ne s'avère pas moins ambigu aux yeux de son auteur.

La plupart des interprètes s'entendent sur le fait que l'art n'est explicitement abordé dans la *Phénoménologie de l'Esprit* que dans son rapport avec la religion, entendons à l'intérieur de la cinquième grande partie de l'œuvre qui porte le titre «Religion» et plus

précisément sous l'appellation de la «*religion d'art*» (*die Kunstreligion*). De la sorte, l'on voit Gérard Bras, dans son livre *Hegel et l'art*, acquiescer à une certaine présence de l'esthétique dans le premier grand ouvrage systématique hégélien en déplorant le fait «qu'ici l'art n'y soit traité que dans le cadre de la religion, au chapitre consacré à la *religion de l'art*»[457]. Dans un même ordre d'idées, Emilio Brito ouvre son article sur *La forme de l'esthétique hégélienne* avec ces mots:

> Celui qui étudie l'esthétique hégélienne de la maturité se voit confronté à trois textes fondamentaux: les pages sur la «Religion de l'art» au chapitre VII de la *Phénoménologie de l'Esprit* (1807), les volumineuses *Leçons sur l'esthétique*, qui recueillent l'enseignement oral de Hegel à Berlin (1820-1829), et les huit paragraphes correspondant à l'«Art» dans l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* (1830).[458]

Ceux qui ont suivi le chemin que nous avons parcouru depuis le début de notre recherche ne manqueront pas de remarquer un «grand absent» au nombre de ces «textes fondamentaux» que doivent se coltiner, semble nous dire Brito, ceux qui veulent vraiment comprendre l'«esthétique hégélienne de la maturité», à savoir la *Philosophie de l'esprit* d'Iéna. C'est précisément pour les lecteurs qui ont d'abord cheminé dans ces cours-là et compris la manière dont on y aborde l'art que l'esthétique exposée clairement dans la *Phénoménologie de l'Esprit* apparaîtra comme étant ambiguë. À confronter la façon dont la conception philosophique de l'art est présentée dans ces deux ouvrages, l'on ne peut s'empêcher de se demander pourquoi Hegel a décidé en si peu de temps d'arrêter de séparer art et religion, du moins momentanément comme il le faisait dans ses cours de *Philosophie de l'esprit,* pour ne les aborder qu'ensemble dans la section «Religion» de sa *Phénoménologie*. L'interrogation est

---

[457] G. Bras, *Hegel et l'art*, Paris, PUF, 1989, p. 9-10.
[458] E. Brito, «La forme de l'esthétique hégélienne», *Revue philosophique de Louvain*, 75, 1977, p. 624.

de taille. Est-ce que notre auteur agit de la sorte parce qu'il assume maintenant pleinement ce qu'il a expliqué dans ses cours à Iéna, à savoir que «l'art est dans sa vérité plutôt *religion*»[459]? Nous ne le croyons pas, puisqu'une différenciation entre art et religion est toujours maintenue dans la portion «encyclopédie philosophique» des cours d'initiation à la philosophie, que nous connaissons sous l'appellation de *Propédeutique philosophique*, donnés deux ans après la publication de la *Phénoménologie de l'Esprit* au Lycée de Nuremberg. Certains diront alors que si l'art est abordé différemment dans ces deux ouvrages, c'est précisément parce qu'il est décrit, en chacun d'eux, comme il se montre lorsqu'il se présente sur un terrain différent: en vertu du secteur *phénoménologique* dans le premier cas, et selon le mode *encyclopédique* où chaque élément est mis à sa place dans le grand tout philosophique dans le second cas. Si cette réponse est fort séduisante, nous sommes loin de la trouver convaincante en raison de la façon dont Hegel conçoit sa *Phénoménologie* dans le premier livre de sa *Science de la logique* publié en 1812. Lisons ce passage:

> Dans la *Phénoménologie de l'Esprit* (Bamb. Et Würz. 1807), j'ai présenté la conscience dans son mouvement évolutif depuis la première opposition immédiate d'elle et de l'o-bjet (*Gegenstands*) jusqu'au Savoir absolu. Ce chemin passe à travers toutes les formes de la relation de la conscience à l'objet (*dieser Weg geht durch alle Formen des Verhältnisses des Bewutßeins zum Objecte durch*), et son résultat est le *concept de la Science*.[460]

Si nous ne nous hâtons pas de conclure que l'art n'est abordé que dans son rapport avec la religion dans l'ouvrage de 1807 en vertu du point de vue *phénoménologique* et non *encyclopédique* qu'il prend en considération, c'est à cause de l'immense prétention que Hegel accorde à sa première grande œuvre dans sa *Logique*. C'est en effet une chose que d'affirmer

---

[459] *Jenaer Syst. III*, p. 255 ; *Phil. espr.*, trad. modifiée, p. 112-113. Voir la note 343 de notre thèse pour un rappel de cette notion.

[460] *W.L.*, p. 20 ; *S.L. I*, p. 17.

qu'on a réussi, dans un seul ouvrage, à présenter «toutes les formes de la relation de la conscience à l'objet». Or, prendre Hegel au mot, cela revient à espérer retrouver les traces d'une relation spécifiquement artistique de la conscience à l'objet dans sa *Phénoménologie de l'Esprit*, car nous savons qu'une telle relation existe pour l'avoir déjà nous-mêmes expérimentée. Qui de nous n'a jamais vu sa conscience saisie par la beauté sans pourtant associer immédiatement cet état à quelque chose de divin? Dans la mesure où cette expérience «purement artistique» fait manifestement partie de celles dont est capable notre conscience, nous sommes en droit de nous attendre à la rencontrer dans le bouquin qui affirme faire le tour des expériences conscientielles possibles. C'est en nous appuyant sur le double regard que notre auteur porte sur sa première œuvre, celui qui se dégage des documents épistolaires qui la présentent comme une œuvre qui aurait demandé plus de temps de rédaction pour rencontrer les exigences de celui qui l'a conçue et celui des publications subséquentes qui l'abordent comme une œuvre qui accomplit un travail titanesque, que nous allons montrer en quoi la théorie esthétique hégélienne de la maturité se trouve présupposée dans la *Phénoménologie de l'Esprit*. Avant d'attaquer le deuxième point de vue de Hegel sur sa *Phénoménologie* que nous venons de soulever, continuons de scruter celui que nous avons déjà commencé à étudier peu avant de commencer ce chapitre. Nous le ferons en montrant que l'ambiguïté qui se dégage de l'ouvrage de 1807 ne se manifeste pas seulement dans la *Correspondance*[461] de son auteur.

Un autre indice de l'embarras qu'a suscité la rédaction de la *Phénoménologie de l'Esprit* réside dans le fait que Hegel n'arrivait lui-même pas à se décider facilement sur le titre que devait arborer l'ouvrage. C'est en effet à la toute dernière minute, alors que son livre est déjà

---

[461]Nous faisons évidemment ici référence à la lettre de Hegel à Schelling où il demande à ce dernier d'être «indulgent» face à la «forme» de son ouvrage. À ce sujet, voir la note 454 de notre thèse.

sous presse, que notre auteur se résout finalement à l'intituler «Phénoménologie de l'Esprit» et non pas «Science de l'expérience de la conscience» comme il le prévoyait au départ. Cette décision tardive ira même jusqu'à faire en sorte que des exemplaires de la première édition de la *Phénoménologie de l'Esprit* vont toujours porter le premier titre, d'autres seulement le deuxième et certains les deux à la fois! Quoi qu'il en soit, l'on convient aisément, à sa lecture, que le premier ouvrage de Hegel se présente sous la «forme» d'une *Science de l'expérience de la conscience* qui est tout autant une *Phénoménologie de l'Esprit*. On s'en rend compte en découvrant que le premier livre hégélien se dévoile finalement comme la présentation scientifique des diverses expériences que la conscience fait et à partir desquelles ce que son créateur nomme l'«Esprit», ou l'Absolu, peut se «phénoménaliser», c'est-à-dire apparaître. C'est pourquoi notre auteur, encore dans le premier tome de la première édition de sa *Science de la logique*, nous parlera de «Phénoménologie de l'Esprit, ou de la science de la conscience comme de l'esprit en son apparaître»[462]. Ceci nous amène à penser, étant donné que les deux titres de l'ouvrage sont en définitive interchangeables, que l'hésitation à propos de l'intitulé de cette œuvre est moins redevable au fait que son auteur n'arrive pas à se décider sur son «contenu» qu'au symptôme d'une insatisfaction personnelle quant à la «forme» générale par laquelle il est arrivé à nous présenter celui-ci. De plus, en considérant que ce dernier choisit finalement d'intituler l'œuvre par son «contenu», par l'«Esprit apparaissant», on est forcé d'admettre que c'est sa «forme» qui pose problème à ses yeux. Des reliquats de ce mécontentement sont justement perceptibles dans la «forme» sous laquelle Hegel présente sa *Phénoménologie de l'Esprit* dans ses autres ouvrages, du moins, lorsqu'il la nomme... Ainsi, nous rappelant la riche prospérité que va connaître le premier livre hégélien entre les mains des

---

[462] *W.L.*, p. 33 ; *S.L. I*, p. 39.

exégètes contemporains, les Kojève, Hyppolite et compagnie, le traducteur des cours de *Propédeutique philosophique* dispensés par Hegel à Nuremberg s'étonne de l'aspect «dépouillé» sous lequel se montre la *Phénoménologie* dans les pages qui lui sont consacrées. Lisons-le:

> La *Propédeutique* est loin de méconnaître le rôle «central» que joue, en un sens, cette «phénoménologie» au cœur même du système. Mais on sera peut-être surpris que, dans des cours destinés à des lycéens, elle se soit déjà dépouillée de plusieurs éléments qui devaient la rendre si suggestive pour les lecteurs du XXe siècle.[463]

L'allure «dépouillée» sous laquelle fut enseignée la *Phénoménologie* à de jeunes Nurembergeois semblait convenir davantage à la vue d'ensemble que l'auteur aurait souhaitée mieux voir apparaître dans son ouvrage. Voilà sans doute pourquoi Hegel en vient maintenant lui-même à l'intituler autant par son «contenu» que par sa «forme». Dans la partie du manuscrit des cours de Nuremberg qui porte sur le premier livre hégélien publié, on peut en effet lire le titre suivant: *Phénoménologie de l'Esprit ou Science de l'expérience de la conscience*. Or, cette partie de texte, lorsqu'on la compare à l'ossature initiale de l'ouvrage publié, nous montre que ce dernier a été honnêtement réduit, voire même démembré. Dans la *Phénoménologie* de la *Propédeutique philosophique*, il n'y a plus aucune trace de l'art, pas plus que de cette religion si déterminante dans la version publiée en ce qui concerne l'orientation que doit prendre notre cheminement conscientiel vers l'Absolu. Il vaut la peine de présenter, côte à côte, les grandes divisions qui animaient la *Phénoménologie* en 1807 et celles par lesquelles Hegel l'enseigne à Nuremberg entre 1809 et 1816. Nous pourrons ainsi prendre pleinement connaissance du profond bouleversement que notre auteur a fait subir à son premier livre systématique dans ses

---

[463] M. De Gandillac, *Avant-propos du traducteur*, dans G.W.F. Hegel, *Propédeutique philosophique*, trad. De Gandillac, Paris, Les Éditions de Minuit, 1963, p. 9-10.

cours. Constatons-le:

Phénoménologie de l'Esprit (1807)	*Phénoménologie de l'Esprit ou Science de l'expérience de la conscience* (1809-1816)
(A) Conscience (B) Autoconscience (C) (AA) Raison (BB) L'Esprit (CC) La Religion (DD) Le Savoir absolu	Premier degré: La conscience absolument parlant. Deuxième degré: L'autoconscience. Troisième degré: La raison.

Certains pourraient penser que Hegel s'est permis de réduire son premier ouvrage de la sorte parce que, à Nuremberg, il a affaire à des *lycéens* et non pas à des *universitaires* comme à Iéna. Mais, tout nous porte à croire que ce n'est certainement pas pour leur épargner une matière qu'ils auraient peut-être eu trop de difficulté à saisir que notre auteur s'est fortement permis de modifier l'organisation de sa première œuvre pour la présenter à de jeunes étudiants. Pour justifier l'interdiction de s'aventurer dans cette voie interprétative, l'on n'a qu'à constater que Hegel conservera, à peu de chose près, cette même «forme» pour aborder la question de la conscience dans la célèbre *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé* qui lui servira de recueil de base pour son enseignement universitaire à partir de 1817. La première version éditée de l'*Encyclopédie* hégélienne aborde le contenu de la *Phénoménologie* dans une section consacrée à «l'esprit subjectif» simplement intitulée «Conscience»[464], tandis que l'art, pour sa part, recommence à être essentiellement envisagé du point de vue de la religion dans une section qui traite de «l'Esprit absolu» et encore sous le couvert, comme dans la

---

[464] Cette partie reprend les mêmes étapes que Hegel déployait pour cette étude à Nuremberg: «La conscience en tant que telle»; «L'autoconscience»; et finalement «La raison». Les raisons pour lesquelles le philosophe n'adjoint plus le titre de *Phénoménologie de l'Esprit* au contenu conscientiel et qu'il ne sépare plus art et religion comme il le faisait dans sa *Propédeutique philosophique* demeurent un profond mystère.

Phénoménologie intégralement publiée, de la «religion d'art»[465]. Les versions subséquentes de l'ouvrage *encyclopédique*, celles de 1827 et 1830, nous prouvent que notre auteur s'est enfin réconcilié avec son premier grand écrit systématique et qu'il devait maintenant avoir bien clairement en tête la forme générale qui lui convenait. La portion de «l'esprit subjectif» où s'insère le contenu de l'ouvrage de 1807, auparavant intitulée «Conscience», est finalement désignée sous le titre qui est le sien, c'est-à-dire «La Phénoménologie de l'Esprit: la conscience», et l'art, toujours dans la section de «l'Esprit absolu», est définitivement abordé selon sa figuration caractéristique en étant d'abord séparé de la religion[466]. Comment pouvons-nous interpréter tous ces changements et ces hésitations par rapport à l'insertion de la *Phénoménologie de l'Esprit* au sein de *l'Encyclopédie des sciences philosophiques*? Nous allons tenter d'amener certains éléments de réponse. Pour ce faire, il nous faut d'abord revenir quelque peu sur la *Propédeutique philosophique* de Nuremberg.

Ce qui frappe lorsqu'on s'attarde à considérer la façon dont Hegel nomme son premier livre dans les cours qu'il donne à Nuremberg par rapport à celles qui apparaîtront peu après dans les différentes versions de son *Encyclopédie des sciences philosophiques*, c'est que c'est seulement ces dernières qui se permettent de presque désigner son premier livre par les deux titres sur lesquels il n'arrivait pas à s'entendre au départ, à savoir: *Science de l'expérience de la conscience* ou *Phénoménologie de l'Esprit*. Ce qui semble le plus embarrasser Hegel dans son premier grand écrit, c'est le fait qu'il se présente comme une «Science» de la conscience puisque c'est en fin de compte le qualificatif qu'il ne lui accolera plus jamais dans les différentes

---

[465]En 1817, l'Esprit absolu se divise en trois parties: A. La religion d'art; B. La religion révélée; C. La philosophie.

[466]En 1827 et 1830, les divisions de l'Esprit absolu deviennent: A. L'art; B. La religion révélée; C. La philosophie.

versions de son *Encyclopédie des sciences philosophiques*. Science, pour Hegel, est synonyme de «système», ou, replacé dans les visées de sa propre philosophie, un mot apparenté à une organisation conceptuelle par laquelle se traduit absolument tout ce qui est. C'est en ce sens que, par exemple, notre auteur situe sa *Phénoménologie* dans le cadre des tentatives qui tentent de présenter le «système de la science»[467] (*das System der Wissenschaft*). À notre avis, c'est le caractère «scientifique» que notre auteur accorde à sa première œuvre qui est la source des tracas que traduisent les différentes manières dont il va l'intituler dans les trois éditions de son *Encyclopédie*. Il n'est pas aisé de vraiment saisir pourquoi Hegel a eu du mal à accoler un titre qui le satisfasse à sa première œuvre lorsqu'arriva le temps pour lui de la nommer au sein de son système philosophique encyclopédique. La *Phénoménologie de l'Esprit* s'affiche en fait elle-même comme une façon dont se présente l'Absolu, plus particulièrement en tant que conscience, donc comme une manifestation de l'Absolu qui, pourrait-on croire, devrait logiquement se joindre à celles qui sont répertoriées dans la partie encyclopédique de sa *Propédeutique philosophique* de Nuremberg, entendons l'art, la religion, et la philosophie. Mais la *Phénoménologie de l'Esprit* n'a jamais figuré parmi les éléments qui contribuent, selon les différentes formulations de l'*Encyclopédie*, à faire rayonner la plénitude dans la section de «l'Esprit absolu», même pas dans l'ébauche encyclopédique de la philosophie que nous propose la *Propédeutique* hégélienne. Ceci nous conduit à chercher dans le moyen même par lequel Hegel désire partager son nouveau point de vue philosophique avec le public, à savoir dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, la cause des difficultés qu'il rencontre pour la nommer dans son *Encyclopédie* sans l'ajouter aux trois moments de l'«Esprit absolu» qui y sont présentés.

Dans la lettre que notre auteur fait parvenir à Schelling avant que son premier ouvrage

---

[467] *Ph.G.*, p. 52 ; *Ph.E.*, p. 127.

soit enfin distribué au public, celle où il se plaint de sa forme, Hegel désigne bizarrement son livre, sûrement en regard du système philosophique complet que veulent exposer les deux confrères, à la fois comme «une première partie et une introduction»[468]. Si, comme nous le savons, les limpides indications de la *Phénoménologie de l'Esprit* nous permettent de statuer que l'ouvrage est en fait une «introduction» à la nouvelle logique que son auteur convoite d'élaborer depuis qu'il a commencé à enseigner à Iéna, et que ce qui se prépare en elle, nous dit-il, est «l'élément du savoir» et «cet élément est la *Logique* ou *Philosophie spéculative*»[469], l'on peut affirmer que son statut de «première partie» au sein du système philosophique hégélien n'est pas guidé par la même évidence. De fait, la *Phénoménologie,* sous une forme qui la rend presque méconnaissable, anime les propos de la section qui précède immédiatement celle qui traite de la *Logique* dans la *Propédeutique philosophique*, ce qui nous prouve que son caractère introductif à la logique est totalement assumé par notre auteur à ce moment. Mais, par contre, la *Phénoménologie* est totalement absente de la section «Encyclopédie philosophique» de l'écrit de Nuremberg où l'Art est séparé de la religion, et ce, même si la *Logique*, elle, est pourtant reprise dans cette section. Il paraît de plus en plus évident que Hegel a eu du mal à insérer son premier ouvrage systématique, surtout en tant que «première partie», à l'intérieur de la vision qu'il avait d'une *Encyclopédie des sciences philosophiques* et que ses tentatives pour ce faire ont influé sur sa façon de nous y présenter l'art. Conséquemment, on se rend compte que c'est expressément lorsque notre auteur se décide pour la première fois à insérer le développement de la conscience à l'intérieur de son *Encyclopédie*, plus précisément dans l'édition de 1817, que

---

[468]Hegel écrit: «Je suis curieux de savoir ce que tu diras de l'idée de cette première partie, qui est à vrai dire l'introduction; car je n'ai pas encore dépassé l'introduction et ne suis pas encore parvenu *in mediam rem*». Voir, *Corr. I*, p. 150-151.
[469]*Ph.G.*, p. 29 ; *Ph.E.*, p. 98. Voir la note 359 de notre thèse.

l'art cesse d'être envisagé seul pour n'être abordé, comme dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, qu'en regard de sa cadrature religieuse. Dès1827, l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* reprend finalement les anciennes habitudes hégéliennes. Elle envisage brièvement l'art isolé de la religion comme premier moment de «l'Esprit absolu» et intitule les chapitres qui traitent de la conscience, comme nous l'avons mentionné plus tôt, par le nom sous lequel fut publiée l'œuvre qui devait nous «introduire» au système de pensée hégélien une vingtaine d'années plus tôt, à savoir la *Phénoménologie de l'Esprit*. Que penser d'un tel retour? Par quoi est-il motivé? Nous croyons que le fait que Hegel ait plusieurs fois enseigné l'*Esthétique* à Berlin[470] avant de nous livrer la dernière version de son *Encyclopédie* y est grandement pour quelque chose. Mais il appert que notre auteur a pendant cette même période également enseigné, et à maintes reprises, une *Philosophie de la religion*[471] qui a sans aucun doute elle aussi eu une influence sur la façon dont nous sont relatés les propos artistiques dans l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* de 1830. Nous avons déjà mis au clair, dans la partie précédente de notre thèse, en quoi les *Cours d'esthétique* berlinois pouvaient nous éclairer sur ce qui à la fois lie et sépare art et religion dans la philosophie hégélienne, et ainsi, justifié une partie de l'orientation des changements au niveau de l'art qu'on perçoit dans les différentes version de l'*Encyclopédie*. Nous pouvons maintenant porter à terme l'idée d'une possible influence des cours professés par

---

[470]Hegel enseigne en effet sa philosophie de l'art à quatre reprises entre 1820 et 1829: «Plus précisément: du 24 octobre 1820 au 24 mars 1821, devant cinquante auditeurs, du 21 avril au 14 août 1823 devant quarante-sept auditeurs, du 24 avril au premier septembre 1826 devant soixante-treize auditeurs, du 27 octobre 1828 au 2 avril 1829 devant quatre-vingt-six auditeurs.» Voir, *Présentation* de G.W.F. Hegel, *Cours d'esthétique I*, trad. Lefebvre/von Schenck, Paris, Aubier, 1995, note 1, p. X.

[471]Hegel a donné quatre fois son cours de *philosophie de la religion* à Berlin. Plus précisément, du 30 avril au 25 août 1821 devant quarante-neuf étudiants, du 26 avril au 26 août 1824 devant soixante-trois étudiants, du 7 mars au 10 août 1827 devant cent dix-neuf étudiants, et en 1831, on ne sait, par contre, pas quand exactement et devant combien d'étudiants. À ces cours, il faut ajouter le cours sur *Les preuves de l'existence de Dieu* que Hegel professe pendant le semestre d'été 1829 devant deux cents étudiants. Les renseignements sur ces cours nous sont fournies par A. Chapelle dans les *Annexes* de son livre *Hegel et la religion*, Paris, Éditions Universitaires, 1967, p. 12.

Hegel à Berlin sur la conception de son savoir encyclopédique artistique. Efforçons-nous y, en tentant de voir brièvement si les cours de *Philosophie de la religion* dispensés presqu'en même temps que ceux d'esthétique peuvent avoir influencé la façon dont l'*Encyclopédie* hégélienne nous parle d'art.

Disons-le tout de suite, à proprement parler, il y a peu de chose dans les *Leçons sur la philosophie de la religion* qui nous permette de déceler pourquoi art et religion vont de nouveau être séparés dans la dernière partie de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* de 1830. À cet égard, les *Cours d'esthétique* sont selon nous indépassables, parce qu'ils sont les seuls qui cernent vraiment en profondeur comment l'art se définit en tant que tel avant de finir par se mêler à la religion. Ce qui ne veut par contre pas dire que les cours sur la religion donnés à Berlin ne peuvent pas nous aider à progresser dans notre recherche. Au contraire, ces derniers viennent précisément éclairer certains aspects de la *Phénoménologie de l'Esprit* qui, sans doute à cause des conditions difficiles qui ont présidé à la publication de cet ouvrage, demeurent obscurs. On y retrouve en effet des indications précieuses sur la teneur de l'union de l'art à la religion qui fait explicitement les frais de la *Phénoménologie*. Ce qui fait problème, on le sait, c'est que cette union était précédée d'un moment simplement artistique dans les cours de *Philosophie de l'Esprit* que Hegel donnait au moment même où il s'adonnait à la rédaction de son premier livre. Il nous incombe maintenant de montrer en quoi la philosophie hégélienne de la religion peut nous aider à cerner des indices qui peuvent nous amener à mieux comprendre pourquoi les problématiques artistique et religieuse se mêlent constamment l'une à l'autre dans la *Phénoménologie*.

Dans une partie de ses cours berlinois sur la religion qui traite de «la religion de la nature», Hegel nous laisse entendre que l'art se joint à la religion dans ce qu'on appelle le

«culte», principalement lorsque ce dernier s'affaire à représenter les divinités dans lesquelles tous les hommes peuvent se reconnaître. Ce ne sont, par contre, pas toutes les représentations du divin qui peuvent être qualifiées d'artistiques selon lui. Au point de vue du pressentiment du Divin dans des éléments naturels qui désigne le premier moment de la religion, l'on nous explique que l'art demeure quelque chose d'abstrait, c'est-à-dire ne parvient pas à présenter l'esprit sous une forme sensible de manière satisfaisante. À ce titre, Hegel considère que les idoles religieuses représentant le divin par des éléments simplement naturels, le soleil par exemple, tout comme celles qui s'inspirent de la zoologie, ne peuvent être considérées comme de véritables œuvres d'art. Lisons le penseur qui nous entretient de la religion qui remonte à la plus lointaine Antiquité:

> Tous les peuples sauf les juifs et les mahométans ont des idoles mais qui ne peuvent être considérées comme des œuvres d'art; ce sont seulement des signes d'une subjectivité simplement représentée et imaginée qui n'est pas encore la détermination de l'essence elle-même.[472]

«Tous les peuples» dont il s'agit dans ce passage sont clairement référés à ceux qu'on rencontre dans l'Égypte ancienne dans les cours de *Philosophie de la religion*, ou à ceux de la période pré-hellénique de l'histoire. C'est pourquoi notre auteur ouvre cette portion particulière de son enseignement en soulignant ce qui suit:

> Les Égyptiens ont poursuivi leurs travaux durant des millénaires; tout d'abord ils ont approprié le sol à leur fin, mais c'est leur travail au point de vue religieux qui est ce qu'on a fait de plus étonnant aussi bien sur la terre qu'au-dessous; des œuvres d'art dont il ne reste que de pauvres ruines mais que tout le monde admire pour leur beauté et le fini du travail.[473]

---

[472]G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II* <désormais cité: *P.R. II*>, Herausgegeben von Lasson, «Philosophische Bibliothek Hamburg, Felix meiner, 1974, p. 225 ; G.W.F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion III* <désormais cité: *L.p.r. III*>, trad. Gibelin, Paris, Vrin, 1959, p. 180.
[473]*P.R. II*, p. 224 ; *L.p.r. III*, p. 179.

Hegel nous enseigne que, si les œuvres religieuses des Égyptiens peuvent être considérées comme des ouvrages artistiques par les profanes, elles ne peuvent continuer de l'être pour celui qui porte sur elles un regard vraiment philosophique. Il n'est pas difficile, lorsqu'on tient compte de la théorie esthétique hégélienne dans son ensemble, de comprendre que l'art ne peut arriver à ses fins dans ces conditions particulières. L'art est incapable d'atteindre son but à cause de la forme étatique qui caractérisait les Égyptiens d'alors: une structure imposée aux sujets du dehors et dans laquelle ils ne se reconnaissaient pas. Les productions véritablement artistiques sont pour Hegel le fruit de l'esprit de «tout un peuple», de l'esprit au sens où ce dernier témoigne d'une unité organique qui doit ultimement être choisie librement, ou du moins acceptée et reconnue, par l'ensemble des individus qui le composent. Or, le peuple égyptien n'a pas joui de la détermination étatique qui permet de produire de véritables ouvrages artistiques. On pourrait dire que le «grand individu universel» qui s'y figure ne s'est pas encore détaché du «Je = Je» qui détermine d'abord toute conscience qui ne reconnaît pas le besoin de quelque chose d'autre qu'elle pour demeurer ce qu'elle est. C'est ce que vise à nous faire comprendre, à notre avis, ce passage tiré encore une fois des cours de *Philosophie de la religion* qui traitent de la «religion naturelle» égyptienne:

> Or, cette industrie de tout un peuple (*eines ganzen Volkes*) n'a pas encore été l'art beau, l'art pur, mais le désir du beau artistique. L'art a en lui la détermination de la liberté du sujet; l'esprit ne doit plus être soumis au désir, à la naturalité en général, au joug de la nature intérieure et extérieure; il doit s'être libéré en lui-même, éprouver le besoin de se savoir libre, d'être ainsi l'objet de sa conscience.[474]

Pour arriver à produire des œuvres d'art dignes d'être appelées ainsi, l'esprit d'un peuple doit devenir «libre». Or, la liberté n'est en voie de s'acquérir qu'au moment où la

[474] *P.R. II*, p. 226 ; *L.p.r. III*, p. 180.

manière naturelle de considérer le monde, celle qui se refuse à prendre en compte le point de vue de ce qui est autre dans la détermination de soi, commence à disparaître. Hegel ne décèle pas la moindre trace d'une telle liberté dans l'État égyptien. Il n'y pressent que la figuration d'une conscience étatique trop immédiate pour se saisir vraiment soi-même. De la sorte, nous laisse-t-il conclure à la fin de l'extrait qui inaugure ce paragraphe, un tel esprit est indifférent à la scission caractéristique qui définit tout savoir véritable, ou, pour reprendre ses propres mots, un tel esprit n'est pas «l'objet de sa conscience». Un peu plus loin, dans la même partie de son cours de *Philosophie de la religion*, notre auteur conclut que l'incapacité à produire des objets de culte véritablement beaux qu'ont rencontrée les Égyptiens dérive directement du «défaut» qui tient à la forme immédiate par laquelle ceux-ci se sont organisés en un État. Parcourons ce passage:

> Ce défaut provient de ce que nous avons affaire ici à la première subjectivité, au début de l'esprit libre; il se détermine ici pour la première fois et ainsi il y a dans la liberté encore une détermination primitive, naturelle, immédiate c'est-à-dire le moment de la naturalité, de l'être sensible. L'autre moment c'est que le dieu comme l'œuvre d'art est produit par l'homme [...].[475]

Il est clair que les *Leçons sur la philosophie de la religion* continuent, comme les *Cours d'esthétique* et comme le faisait initialement l'enseignement hégélien avant la publication de la *Phénoménologie*, à enseigner que l'art est une affaire d'État *avant* d'en être essentiellement une de religion. On en a définitivement la preuve dans les propos qui séparent le moment initial de l'art, celui qui ne reflète que la «subjectivité étatique», de l'autre moment qui lui succède, à savoir celui où «le dieu comme l'œuvre d'art est produit par l'homme». De plus, on retrouve l'œuvre de la logique découverte à Iéna dans les cours de *philosophie de la religion*, celle qui

---

[475] *P.R. II*, p. 228 ; *L.p.r. III*, p. 181-182.

a servi à élaborer rationnellement le contenu de toutes les publications hégéliennes ultérieures à cette période, entendons la logique du Concept expliquant la genèse d'absolument tout ce qui peut exister dans l'univers. C'est dans cet ordre d'idées que le philosophe allemand, en nous parlant de religion à Berlin, vient à situer les deux moments dont nous venons de parler, à savoir ceux de la figuration de l'art en tant qu'il tient de l'État et de l'art qui devient religieux, dans le mouvement complet qu'effectue le Concept logique. Prenons note de ce passage qui nous montre que les *Leçons sur la philosophie de la religion* ne reposent pas sur une logique arbitraire mais bien sur un «processus» absolu que nous devrions maintenant ici reconnaître:

> La première partie de ce processus est la création du monde (*die Erschaffung der Welt*), le second la réconciliation (*die Versöhnung*), le monde en soi se réconcilie avec le premier et véritable principe. Toutefois, la religion égyptienne ne présente pas encore ce retour [...].[476]

Ce passage aborde, il faut le voir, les deux moments de l'art qui s'exhibent distinctement dans beaucoup d'écrits hégéliens. Il le fait, en les situant ici dans le mouvement de la totalité et en nous invitant aussi à nuancer l'idée qu'on peut se faire de l'«art religieux». Nous savons, depuis que nous avons abordé la philosophie hégélienne naissante, que l'art appartient à l'un des moments par lequel l'Absolu commence à retourner vers lui-même après s'être perdu dans la nature. En ce sens, l'on sait que ce dernier n'accomplit sa tâche véritable que lorsqu'il est envisagé comme faisant partie de ce que notre auteur appelle dans l'extrait que nous venons de lire le «second processus» ou la «réconciliation» qui tient à l'Absolu. Or, en liant ce deuxième moment à son premier, en liant la «réconciliation» à la «création du monde», Hegel vise précisément le lieu où s'enracine l'art avant d'être religieux mais sans le développer ici pour lui-

---

[476]*P.R. II*, p. 228 ; *L.p.r. III*, p. 182.

même. Cela, nous pouvons le conclure en prenant conscience de la double signification que peut prendre la lexie «création du monde» dans la pensée hégélienne. L'expression «création du monde» peut, en effet, premièrement s'attacher au moment logique où la pure spiritualité devient pure matérialité. On se retrouve donc au niveau d'un mouvement où la nature tente de conquérir l'unité qui caractérise l'Absolu jusqu'à ce qu'elle y arrive momentanément dans l'homme. Deuxièmement, cette formule peut justement aussi être associée à l'homme, en ce que ce dernier, par ses actions spirituelles, se «crée un monde» qui lui est propre, entre autres, par l'articulation de structures comme: la famille, les lois, et surtout l'État. Nous avons pu constater ce deuxième sens dans la *Philosophie de l'esprit* d'Iéna qui nous plaçait au niveau d'un Absolu en «retour» vers lui-même. C'est en regard du second sens que peut revêtir la «création du monde» qu'est, selon nous, esquissée la présence d'un art étatique qui précède logiquement la formulation de l'art religieux dans les cours de *Philosophie de la religion*, et ce, dans le sens où ils sont tous deux impliqués dans le mouvement par lequel l'Absolu «retourne» à soi. On nous précise par contre, à la fin de l'extrait de texte que nous étudions présentement, que la religion égyptienne «ne nous présente pas encore ce retour». Comment entendre cette précision? Pour la comprendre, il suffit de remarquer que notre auteur ne nous présente l'«art» qui est lié à la religion égyptienne que comme la première étape de la manifestation du retour à soi de l'Absolu. L'art égyptien n'est qu'une espèce de prélude à l'accomplissement de la plénitude. En considérant l'art véritable comme étant d'abord la manifestation de la «conscience de soi», ou de l'«autoconscience», de l'État, de cet État qu'on peut se représenter comme un grand individu universel qui ensuite devient religieux, on nous amène à concevoir l'art de la religion égyptienne comme un moment nécessairement impliqué dans le «retour» à soi de l'Absolu. Toute «autoconscience» est précédée de ce qu'on appelle la «conscience». Dans la conscience,

il se formule une unité abstraite indifférenciée, dans l'autoconscience, une unité concrète différenciée. La religion égyptienne, et sa forme d'«art» caractéristique, ne présente que la première des unités dont nous venons de parler. Hegel est parfaitement clair à ce sujet, en affirmant que, dans l'art des égyptiens, «[l]a subjectivité n'a pas encore d'elle-même une conscience claire». En d'autres termes, on veut nous amener à comprendre que la conscience étatique égyptienne n'est pas «autoconsciente». C'est ici que nous allons arrêter notre incursion dans les cours de *Philosophie de la religion*. Nous ne la pousserons pas jusqu'à la «religion d'art» proprement dite, jusqu'à la religion grecque, puisque notre but n'était que de montrer que l'art, dans sa relation à l'État, était bel et bien pointé dans ces *Leçons* comme un moment qui précède celui où il interagit avec la religion. De plus, nous croyons que le rapport de l'art à l'État est plus facilement perceptible dans la religion égyptienne qu'il ne l'est dans la religion grecque, en ce que Hegel semble mettre plus d'ardeur, dans ses cours de *philosophie de la religion*, à faire ressortir le premier que le deuxième, sans doute en raison de sa déficience, c'est-à-dire du «défaut» qui l'habite en rendant l'art égyptien si paradoxal[477].

Les *Leçons sur la philosophie de la religion*, nous venons de le voir, rattachent encore fortement l'art à l'émancipation de la conscience, à la conscience de l'homme comme à celle de ce «grand individu universel» qu'on peut aussi nommer État. Ainsi, nous croyons toujours que c'est la difficulté qu'a éprouvée le penseur à se décider à mettre l'emphase sur la «systématicité de la conscience» dans sa première œuvre, en la définissant comme une *Science de l'expérience de la conscience*, ou sur la «systématicité de l'Esprit», en en faisant une *Phénoménologie de l'Esprit*, qui est la source du passage de la différence entre art et religion,

---

[477]Le paradoxe tient à ce que, selon la philosophie hégélienne, l'art égyptien n'est pas un art. C'est une forme artistique confuse où l'art n'arrive finalement pas à assumer sa tâche.

qu'on rencontre dans la *Philosophie de l'Esprit* d'Iéna, à leur union dans la *Phénoménologie*. Nous avons aussi souligné, dans l'introduction à la portion de notre recherche qui traite du premier livre hégélien, que cette œuvre articulait en un système tout ce que le penseur avait découvert dans ses recherches précédentes. On peut soutenir que ce sont les éléments les plus déterminants de ces recherches qui ont servi de toile de fond à la rédaction de la *Phénoménologie* et permis à notre auteur d'acquérir une place gagnante dans la course à l'Absolu à laquelle participent les idéalistes allemands . Parmi ces trouvailles antérieures qu'on peut qualifier de déterminantes pour l'écriture de l'ouvrage de 1807, l'on conviendra que nous pouvons mettre la logique absolue que Hegel perçoit dans la religion chrétienne au premier rang. On le constate en tenant compte de l'orientation programmatique d'un *Foi et savoir* qui nous assure que le temps est venu de faire ressusciter philosophiquement le «divin décédé» que glorifie la religion moderne. Nous avons vu plus tôt que ce programme motivait en quelque sorte les cours dispensés à l'Université d'Iéna, entre autres, ceux de *Logique et métaphysique* et de *Philosophie de l'esprit* que nous avons amplement abordés dans la partie précédente de notre recherche. On avait alors pu constater que Hegel finissait par aborder la question du développement de la conscience humaine dans *Logique et métaphysique* et que sa *Philosophie de l'esprit* venait la compléter en élaborant plus en profondeur l'aspect pratique de la conscience qui était négligé dans les autres cours qu'il donnait à cette époque. Or, nous pensons qu'il est justifié d'affirmer que la *Phénoménologie de l'Esprit* est l'ouvrage qui accomplit l'ultime dessein de *Foi et savoir* en montrant comment l'absoluité conférée à Dieu dans la religion chrétienne ressuscite par la réalisation du savoir philosophique. La *Phénoménologie* accomplit ce projet tout en assumant le développement de la conscience mis à jour dans les cours d'Iéna. Il paraît de plus en plus évident que notre auteur n'a pas eu le temps d'accomplir

ces deux éléments au cœur de son premier livre, du moins, pas d'une façon qui le satisfasse. En ce sens, il nous semble que Hegel en est venu à délaisser, à un moment donné de sa rédaction, sans doute parce qu'il trouvait qu'il y allait trop dans le «détail», le développement des expériences de la conscience pour se concentrer sur le deuxième point qui motivait la rédaction de son ouvrage, c'est-à-dire l'aspect religieux sous lequel se masque la logique qui va libérer la conscience en montrant que le Dieu qu'elle a perdu est en vérité toujours vivant. Comprenons-nous bien, nous n'entérinons en aucun cas, répétons-le, la thèse de T. Häring selon laquelle Hegel aurait perdu le contrôle de son ouvrage en cours de rédaction tout en sautant d'une *Science de l'expérience de la conscience* à une *Phénoménologie de l'Esprit*; nous affirmons simplement que notre auteur a sûrement cru bon de délaisser l'intervention de l'art au niveau du développement de la conscience étatique comme telle pour ne l'aborder que dans la conscience religieuse. En d'autres termes, on pourrait dire que l'art est davantage abordé dans son rapport avec la «spiritualité», au sens religieux du terme, dans la *Phénoménologie* qu'il ne l'est dans son commerce avec la conscience en tant que telle. C'est ce qui nous a motivé à faire ressortir le rapport de l'art avec la conscience dans les *Cours d'esthétique*, parce que nous croyons que Hegel a senti que cette détermination n'était pas explicitement présentée dans sa philosophie, plus particulièrement dans sa *Phénoménologie*. Il est intéressant de se demander ce qui serait arrivé si un des étudiants assidus du penseur, un étudiant qui aurait suivi les cours de *Philosophie de l'Esprit* qui séparaient momentanément art et religion, avait demandé à Hegel pourquoi il n'en était pas de même dans sa *Phénoménologie*? Ce dernier aurait sans doute fait fi de son embarras quant à la forme de l'ouvrage en répondant que l'art y est abordé «dans sa

vérité»[478]. Mais il existe, selon nous, une bonne raison de croire que notre auteur a dû s'en vouloir de ne pas mieux avoir déterminé le lien de l'art à la conscience en dehors du champ religieux dans sa *Phénoménologie de l'Esprit*. Cette information s'exhibe dans la dernière chose que Hegel a rédigée pour son premier livre, entendons la *Préface* de la *Phénoménologie* écrite en janvier 1807 lorsque la rédaction de l'ouvrage fut terminée. Avant même que le lecteur n'ait été invité à prendre connaissance des étapes qui ont contribué à développer sa conscience, Hegel nous indique ce qui peut amener l'homme moderne à se défaire du douloureux sentiment d'être séparé de la «substance absolue» qui l'habite. Lisons ce passage:

> Le beau (*das Schöne*), [le] saint, [l']éternel, la religion et [l']amour sont l'appât (*der Köder*) qui se trouve exigé pour éveiller l'envie de mordre, ce n'est pas le concept mais l'extase, non de la Chose la nécessité qui froidement procède mais l'enthousiasme bouillonnant qui doit être l'attitude et [l']expansion portant plus avant la richesse de la substance.[479]

On le voit bien, le penseur nous dit ici que la «beauté» est l'un des éléments qui peut aider l'homme à progresser sur la route qui conduit à l'Absolu, et ce, sans mêler cette dernière avec la religion. L'extrait associe le «beau», le «saint», l'«éternel», la «religion» et l'«amour», à un seul et même «appât». Le texte allemand ne laisse planer aucun doute à ce sujet en employant l'expression «*der Köder*» et non «*die Köderen*». S'il en est ainsi, ce n'est pas tant parce que le «beau», le «saint», l'«éternel», la «religion» et l'«amour» viennent à se rejoindre dans la conscience que parce qu'ils se présentent aussi, aux yeux de cette dernière, comme des éléments momentanément séparés à travers lesquels se traduit une seule et même chose pour

---

[478] Hegel avait en effet enseigné avant que sa *Phénoménologie* ne soit publiée, nous l'avons soulevé plusieurs fois déjà, que «l'art est dans sa vérité plutôt *religion*». Voir, *Jenaer Syst. III*, p. 255 ; *Phil. espr.*, trad. modifiée, p. 112-113

[479] *Ph.G.*, p. 8 ; *Ph.E.*, p. 73. Il est intéressant de rappeler que l'*Esthétique* reprend aussi l'idée de l'art comme «appât» pour la conscience. Voir la page 264 de notre thèse.

elle: l'Absolu. Nous décelons, dans ces indications, ce qu'on pourrait appeler la «tension artistique» qui figure dans la *Phénoménologie de l'Esprit*. Nous pensons qu'un lecteur «esthéticien», qui garderait en tête l'idée que l'art nous appâte vers l'Absolu pour lire le premier ouvrage systématique du penseur, serait en fait déçu de n'y voir l'art abordé que dans sa dimension «religieusement spirituelle», du moins, lors de sa première lecture de la *Phénoménologie* comme nous aurons l'occasion de le comprendre plus tard. Il est évident qu'entre le friand d'art et le religieux qui abordent la *Phénoménologie* en suivant minutieusement les indices que nous fournit la préface dans le but de mieux comprendre l'œuvre, c'est le premier des deux qui restera le plus sur sa faim à sa lecture. Mais, malgré sa façon apparemment lacunaire d'aborder l'esthétique, la *Phénoménologie de l'Esprit* reste quand même un ouvrage remarquable en matière de philosophie de l'art. C'est un livre dont la théorie artistique, dans sa fondation même, est tout à fait comparable à celle qui se déploie dans les *Cours d'esthétique* berlinois. Cette conviction, nous la tenons du fait que le premier grand ouvrage systématique de Hegel comble ses lacunes esthétiques de lui-même en raison de la manière dont il est construit, plus particulièrement, à cause de la forme circulaire qu'exprime le mouvement qui le traverse de part en part. C'est sur la circularité de la *Phénoménologie* qu'il nous faut à présent porter notre attention si nous désirons arriver à voir comment cette œuvre contient vraiment une théorie esthétique complète en son sein.

B) Le mouvement interne de la conscience mis à jour par Hegel en 1807.

Nous sommes maintenant en mesure de reprendre, là où nous l'avions laissé à la fin de la deuxième grande partie de notre recherche, le développement de la pensée hégélienne à Iéna pour montrer comment cette dernière se parachève avec la publication de la *Phénoménologie*

de l'Esprit. On pourrait dire que, dans ses grandes lignes, le premier livre hégélien reprend l'idée maîtresse de la *Philosophie de l'esprit* d'Iéna, à savoir celle de la conscience qui s'élève à l'Absolu en passant par différentes étapes qui contribuent à son développement. Or, au nombre des éléments qui rendent l'ouvrage de 1807 problématique, nous pouvons rajouter celui qui concerne les étapes par lesquelles l'auteur nous affirme que la conscience se développe tout en faisant apparaître l'Esprit. En effet, celui qui aborde une *Phénoménologie de l'Esprit* est en droit de s'attendre à ce que l'œuvre se termine sur une section qui s'intitule l'«Esprit». Pourtant, le premier livre de Hegel se termine avec une partie de texte qui porte le titre «Savoir absolu», une partie qui est elle-même précédée d'une section titrée «Religion» qui succède à celle qu'on s'attendait voir conclure l'œuvre, entendons la section nommée l'«Esprit». Autrement dit, il n'est pas évident, au premier abord, de comprendre pourquoi un ouvrage qui prétend nous dévoiler la «phénoménalisation de l'Esprit» se divise en «Conscience», «Autoconscience», «Raison», «L'esprit», «La religion», «Le Savoir absolu», et non pas simplement en «Conscience», «Autoconscience», «Raison», «L'esprit». La réponse à cette question nous sera fournie par la façon particulièrement originale dont Hegel exprime le mouvement général qui permet à la conscience de faire absolument apparaître l'Esprit. Préalablement, nous devons mieux nous familiariser avec ce qu'on appelle la «conscience». Nous le ferons en suivant les indications que le philosophe allemand nous divulgue à ce sujet dans son premier livre. Afin de bien saisir les propos de la *Phénoménologie de l'Esprit* dans le contexte qui lui est propre, comme aboutissement des recherches d'Iéna, commençons par montrer en quoi cette œuvre reprend l'idée de la conscience qui s'élève à l'Absolu par le truchement de différentes étapes qui collaborent à son développement. Ces étapes, il faut se le rappeler, nous les avons esquissées dans notre survol des cours de *Philosophie de l'esprit* dispensés à Iéna. Nous allons voir, sous

peu, comment la *Phénoménologie* base maintenant la progression de la conscience sur la nouvelle logique que tendait à articuler *Logique et métaphysique*, à savoir celle qui est fondée sur le mouvement du savoir qui inclut la différence dans son universalisation. Martin Heidegger fut attentif à ces deux points et ne manqua pas, lorsqu'il donna des cours sur le premier grand ouvrage de Hegel à l'Université de Fribourg-en-Brisgau au semestre d'hiver 1930-1931, de les soulever. Constatons-le:

> Or qu'est-ce qui en général et d'un bout à l'autre constitue l'objet du développement de la «Phénoménologie de l'esprit»? Nous sommes éclaircis: c'est le *savoir* (*es ist das Wissen*). Aussi Hegel commence-t-il en disant: «Le savoir qui est d'abord...» Oui, mais de quel savoir s'agit-il? Que signifie formellement «savoir»? Réponse: nous «savons» quelque chose si ce quelque chose est *pour* une conscience (*für ein Bewußtsein ist*).[480]

«Savoir» et «conscience» sont définitivement deux notions importantes de la *Phénoménologie*. Un philosophe à la pensée profonde comme Heidegger a su le percevoir en enseignant que ces deux termes se confondent lorsqu'ils s'affirment: savoir, c'est être conscient de quelque chose, et être conscient, c'est savoir quelque chose. Ainsi, l'on comprend mieux pourquoi la conscience n'est pas toujours restée telle qu'elle se présentait immédiatement. Parce qu'elle est elle-même savoir, qui, pour devenir vrai, doit délaisser son abstraction immédiate pour s'universaliser, la conscience était logiquement prédestinée à changer de visage, à progresser. Prédestinée par quoi? La question de savoir «par qui» serait plus appropriée ici puisque la *Phénoménologie* enroule le développement de la conscience humaine avec celui d'un Absolu considéré comme un sujet qui se manifeste. Nous sommes désormais familier avec ce double mouvement de l'Absolu que le premier livre du penseur exploite: Dieu s'est mis en route

[480]M. Heidegger, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1998, p. 64-65 ; M. Heidegger, *La «Phénoménologie de l'esprit» de Hegel*, trad. Martineau, Paris, Gallimard, 1984, p. 88.

vers l'homme et ce dernier doit faire de même. Ceci ne se dévoile, par contre, qu'à partir de la section «Religion» de la *Phénoménologie de l'Esprit*. Nous y reviendrons plus tard. Pour l'instant, il nous faut continuer de considérer l'ouvrage de 1807 dans sa généralité afin d'en comprendre le fonctionnement. Il est important de le faire, car cette compréhension générale est nécessaire pour voir apparaître la théorie esthétique hégélienne de la maturité dans la *Phénoménologie*. Poursuivons donc notre route sur le chemin que nous a ouvert Heidegger en explicitant le lien entre «savoir» et «conscience» qui anime la *Phénoménologie*, mais, cette fois-ci, en laissant Hegel s'exprimer lui-même à propos de cette «conscience sachante» dont nous parle son premier livre. Lisons-le:

> [...] la conscience est, d'un côté, conscience de l'ob-jet (*Bewußtsein des Gegenstandes*), de l'autre côté conscience de soi-même (*Bewußtsein seiner selbst*); conscience de ce qui lui est le vrai, et conscience de son savoir à son propos. En tant que les deux sont *pour cette même [conscience]*, elle est elle-même leur comparaison; c'est *pour cette même [conscience]* qu'il advient que son savoir de l'ob-jet corresponde ou non à celui-ci.[481]

L'auteur de la *Phénoménologie de l'Esprit* nous présente ici la conscience comme un élément par lequel s'expriment simultanément deux choses: nous-même et ce qui est extérieur à nous-même. Or, on nous amène à prendre note que cette structure devient problématique au niveau de la connaissance du monde lorsque les deux éléments qui la composent ne se correspondent plus. Cela survient, nous dit le penseur, quand nous nous rendons compte que ce que nous savons de l'objet, notre «savoir à son propos», ne correspond plus vraiment à l'objet, ou à ce qui «est le vrai» pour la conscience. Lorsque son savoir subjectif se différencie de son savoir objectif, la conscience tente de rétablir son unité en changeant le point de vue de l'élément de la réalité qui lui semble le plus susceptible d'être dans l'erreur, c'est-à-dire celui

---

[481] *Ph.G.*, p. 65 ; *Ph.E.*, p. 142.

qui concerne sa vision proprement subjective des choses. Mais ce faisant, nous explique Hegel, c'est tout autant l'objectivité qui change avec la modification de la subjectivité puisque l'objet est «consciemment» toujours su à travers «nous-même». Parcourons ce passage qui associe la «différenciation» du savoir que la conscience a d'elle-même et de celui des objets dont elle peut être consciente à ce qu'examine la *Phénoménologie*:

> C'est sur cette différenciation qui est présente-là que repose l'examen. Les deux ne se correspondent-ils pas dans cette comparaison, il semble alors qu'il faille que la conscience change son savoir pour le rendre conforme à l'ob-jet, mais dans le changement du savoir en fait, se change aussi pour elle l'ob-jet lui-même; car le savoir présent-là était essentiellement un savoir à propos de l'ob-jet; avec le savoir il devient lui-aussi un autre, car il appartient essentiellement à ce savoir. Advient du coup à la conscience que ce qui lui était auparavant l'*en soi* n'est pas en soi, ou que c'est seulement *POUR ELLE* (*FÜR ES*) qu'il était *en soi*. En tant donc qu'en son ob-jet elle trouve que son savoir ne correspond pas à celui-ci, l'ob-jet lui-même ne se maintient pas non plus [...].[482]

On est forcé d'admettre que Hegel n'innove pas philosophiquement dans ce passage. On y reconnaît en effet des propos qu'on doit à Fichte, qui, avant même que notre auteur n'arrive à Iéna, avait déjà soulevé la disparition de l'«en-soi» kantien devant l'absolutisation du «pour soi» que contenait, en germe, la révolution copernicienne de la pensée mise de l'avant par la *Critique de la raison pure*. Or, si Hegel assume ici le précepte fichtéen, ce n'est que dans la mesure où il l'insère dans sa propre vision philosophique qui remédie aux insuffisances de son prédécesseur, telles qu'elles étaient en fin de compte pointées par la philosophie de son ami Schelling. Ce dernier, nous l'avons vu précédemment, soutient que la nature, l'extériorité conscientielle par excellence, fait autant partie de l'absolu que l'esprit figuré par la conscience humaine, même si, pour lui, l'absolu demeure finalement transcendant à la conscience. C'est

[482]*Ph.G.*, p. 66 ; *Ph.E.*, p. 142-143.

justement la question de la transcendance de l'absolu par rapport à la conscience humaine qui caractérise la philosophie de Schelling que vise notre auteur en affirmant, à la fin de l'extrait qui débute ce paragraphe, que ce n'est que «pour elle», à savoir que «pour la conscience», qu'existe cette chose qu'on ne peut connaître et que Kant appelle l'«en soi». Mais, à ce qui toujours se présente «pour elle» comme une dualité insurmontable, Hegel oppose ce qui peut se présenter «pour nous» (*für uns*), pour ceux qui savent absolument comment l'Absolu se déploie, sous la forme d'une unité du savoir. La philosophie hégélienne affirme donc, nous le voyons, la possibilité de la figuration d'un point de vue qui dépasse celui de la conscience comme telle, d'un point de vue qui apparaît paradoxalement dans le développement même de cette conscience qui tente désespérément d'égaler l'élément objectif qui lui est extérieur. Voyons comment la *Phénoménologie* nous l'exprime:

> Survient par là dans son mouvement un moment de l'*être en soi*, ou *pour nous* (*für uns*), qui ne se présente pas pour la conscience qui est comprise dans l'expérience elle-même; mais le *contenu* de ce qui surgit pour nous est *pour elle* (*für es*), et nous ne comprenons que le moment formel de ce même [contenu] ou son surgir pur; *pour elle* (*für es*), ce qui a surgi n'est que comme ob-jet (*Gegenstand*), *pour nous* (*für uns*) en même temps comme mouvement et devenir.[483]

Hegel nous enseigne que tout se passe comme si la conscience était condamnée à ne pas voir apparaître la totalité. Ce destin malheureux, le philosophe allemand l'associe à la façon dont se détermine la conscience. Premièrement, comme notre auteur le souligne dans le passage que nous venons de lire, parce que la conscience est impliquée de toute part dans l'expérience qu'elle fait du monde, parce qu'«elle est comprise dans l'expérience elle-même», il semble qu'elle ne jouisse pas de la distanciation critique qui lui permettrait d'acquérir une vue d'ensemble des différentes étapes par lesquelles elle sait son monde. Autrement dit, l'on pourrait

---

[483] *Ph.G.*, p. 68 ; *Ph.E.*, p. 145.

affirmer que la conscience souffre d'un sévère trouble de la vue. En plus de la façon de voir fondamentalement «duelle» qui la caractérise, Hegel nous dit que la conscience voit double en ce que son point de vue consiste essentiellement «en un savoir de choses-objectives en opposition de soi-même, et de soi-même en opposition à elles»[484], la conscience souffre aussi d'une sévère «myopie»[485] parce qu'elle n'opère qu'en ayant le regard totalement collé sur ce qui capte l'entièreté de son attention. Si la conscience est tellement captivée par ce qui l'envahit, c'est parce que ce contenu partiel est, «pour elle», associé à la vérité. Mais, encore une fois, cette caractéristique de la conscience va douloureusement jouer contre elle. En effet, nous avons souligné un peu plus tôt qu'il arrive que la conscience se rende compte que la vérité qu'«elle» attribue à l'objet ne lui corresponde plus. Notre auteur affirme que cette parfaite correspondance est le «but» que cherche à atteindre la conscience et que c'est en définitive celui-ci qui explique la série des différents visages qu'elle revêt dans sa quête de la vérité: «le *but*, nous dit-il à cet effet, est fixé au savoir de façon aussi nécessaire que [l'est] la série du procès; il est là où il ne lui est plus nécessaire d'aller au-delà de soi-même, où il se trouve lui-même, et [où] le concept répond à l'ob-jet, l'objet au concept.»[486] Aussitôt que le concept dans lequel la conscience «sait» ne correspond plus à l'objet, il se change et une nouvelle détermination de la vérité se forme dans la conscience, tandis que l'ancienne «vérité» ne devient, «pour elle», qu'une fausseté qu'elle abandonne derrière soi en l'oubliant. Ce n'est pas étonnant que la conscience agisse ainsi, entendons qu'elle oublie ce qui la captivait tant, car, au départ, elle n'est caractérisée que par une «logique d'entendement» qui ne perçoit que des oppositions

---

[484]*Ph.G.*, p. 20 ; *Ph.E.*, p. 88.

[485]Cette «myopie» de la conscience peut être rattachée, comme nous le verrons sous peu, à la logique d'entendement qui la caractérise au départ. Au sujet du caractère logique de cette «myopie», voir p. 166-167 de notre thèse.

[486]*Ph.G.*, p. 62 ; *Ph.E.*, p. 138.

dans la réalité. Dans ce genre d'optique foncièrement dichotomique, lorsque le vrai n'est plus vrai, il ne peut être que faux. Ainsi, les fausses vérités deviennent des éléments qui n'ont plus aucune importance pour une structure conscientielle qui convoite inlassablement la vérité. Lisons Hegel:

> La conscience naturelle (*das natürliche Bewußtsein*) s'avérera être seulement concept du savoir ou savoir non réel. Mais, en tant qu'immédiatement elle se tient plutôt pour le savoir réel, ce chemin a pour elle (*für es*) signification négative, et ce qui est la réalisation du concept lui vaut plutôt comme perte d'elle-même; car sur ce chemin elle perd sa vérité.[487]

À chaque fois que la conscience se rend compte qu'elle se trompe en matière de vérité, elle s'éprouve comme «conscience non vraie», ou comme «non-vérité». Notre auteur est formel sur ce douloureux sentiment qui habite la conscience lorsqu'elle «perd sa vérité», en allant même jusqu'à caractériser le sentier sur lequel elle s'avance vers la science comme «le chemin du *doute*, ou, à parler plus proprement, comme le chemin du désespoir.»[488] Mais, heureusement, on nous laisse présager que cet aspect des choses qui s'avère absolument négatif «pour elle» ne l'est peut être pas autant «pour nous». Rendons-nous en compte par la lecture de ce qui suit:

> Afin de rendre tout cela conceptuellement-compréhensible, l'on peut somme toute remarquer, au préalable, que la présentation de la conscience non vraie dans sa non-vérité n'est pas un mouvement simplement *négatif* (*nicht eine bloß negative Bewegung ist*).[489]

Si notre auteur se permet de nous laisser entendre que l'expérience de la fausseté de son savoir, qu'accomplit la conscience à même son développement, contient quelque chose de «positif», c'est parce qu'il a su mettre à jour ce qui pousse la conscience à se mouvoir pour

---

[487] *Ph.G.*, p. 60-61 ; *Ph.E.*, p. 136.
[488] *Ph.G.*, p. 61 ; *Ph.E.*, p. 136.
[489] *Ph.G.*, p. 62 ; *Ph.E.*, p. 137.

progresser vers son but. Saluant au passage la perspicacité des philosophes antiques, Hegel nous rappelle que le négatif fut, et à juste titre, généralement compris par les «Anciens» comme ce qui «meut»:

> L'inégalité qui a lieu dans la conscience entre le Je et la substance qui est son ob-jet est leur différence, le *négatif* en général. On peut le regarder comme le *manque* des deux, mais il est leur âme ou ce qui les meut; ce pour quoi certains Anciens comprirent le *vide* comme ce qui meut, en saisissant certes ce qui meut comme le *négatif*, mais celui-ci pas encore comme le Soi.[490]

Malgré toute la douleur que peut occasionner l'«inégalité» qui trouble la conscience, en la faisant se sentir fausse, Hegel conçoit cette dernière comme un mal nécessaire à son développement. Ce qui consiste, en dernière analyse, à soutenir que ce qui se présente «pour la conscience» comme une malédiction est plutôt «pour nous» une véritable bénédiction. Car, c'est en étant mue par son propre malheur que la conscience vient à surmonter son tourment. Voyons comment notre auteur esquisse la façon dont la conscience atteint le but qui la délivre de cette souffrance qui la «propulse» paradoxalement vers le bonheur qu'elle recherche:

> En se propulsant vers son existence vraie, elle (*es* = la conscience) atteindra un point où elle se dépouille de son apparence d'être affectée par [quelque chose d']étranger qui n'est que pour elle (*nur für es*) et comme quelque chose d'autre, ou bien où le phénomène devient égal à l'essence, [où] sa présentation du coup coïncide avec justement ce point de la science proprement dite de l'esprit, et finalement, en saisissant elle-même cette sienne essence, elle désignera la nature du savoir absolu lui-même (*die Natur des absoluten Wissens selbst bezeichnen*).[491]

Ce passage nous invite à conclure, comme nous le fait d'ailleurs remarquer D. Souche-Dagues, que la «*Phénoménologie de l'Esprit est donc l'exposé du dépérissement de la*

---

[490]*Ph.G.*, p. 28 ; *Ph.E.*, p. 97.

[491]*Ph.G.*, p. 68 ; *Ph.E.*, p. 146. Les «[ ]» sont du traducteur officiel de l'ouvrage, les «( )» sont nôtres.

conscience»[492]. On ne peut faire autrement qu'arriver à cette conclusion lorsqu'on rassemble les indications que Hegel nous fournit à propos de la manière dont il envisage la conscience. En effet, si, comme l'affirme notre auteur, la conscience se définit fondamentalement comme une structure dans laquelle se présente toujours «quelque chose d'autre qui n'est que pour elle», l'on doit déduire que cette dernière périt lorsqu'elle se voit dépouillée de «l'apparence d'être affectée par quelque chose d'étranger» qui la caractérise. Or, s'il ne s'agit plus à proprement parler de conscience au niveau du *Savoir absolu* (*das absolute Wissen*), il est légitime de se demander de quoi il est alors question. Le penseur fait allusion à quelque chose qui vient à se former dans la conscience elle-même, à savoir l'«autoconscience» (*das Selbstbewußtsein*). Cette autoconscience, qui nous permet d'atteindre la plénitude, ne doit pas seulement être identifiée à la conscience de soi de l'homme singulier. Elle doit en même temps revêtir le caractère universel qui sied à l'Absolu. Cette deuxième détermination de l'«autoconscience», celle qui est davantage universelle que singulière, l'homme l'acquiert dans ses actions civiques et plus particulièrement dans sa participation à la vie de l'État auquel il appartient. C'est pourquoi on affirme, lorsqu'est abordée l'apparition de l'autoconscience humaine dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, qu'avec cette dernière «nous sommes donc entrés maintenant dans le royaume natif de la vérité»[493], et non pas que nous nous tenons sur le terrain de la vérité accomplie. S'il en est ainsi, c'est parce que l'autoconscience de l'homme doit être complétée par l'universalité qui lui fait premièrement défaut pour arriver à enlacer l'Absolu dans sa propre définition de soi. Pour cette raison, Hegel soutient que l'autoconscience entre d'abord en scène seulement comme la «tautologie dépourvue de mouvement du: Je suis Je (*Ich bin Ich*)»[494], ce qui diffère de sa

---

[492] D. Souche-Dagues, *Le cercle hégélien*, Paris, PUF, 1986, p. 57.
[493] *Ph.G.*, p. 120 ; *Ph.E.*, p. 208.
[494] *Ph.G.*, p. 212 ; *Ph.E.*, p. 209.

détermination en tant que «*Je* qui [est] *nous*, et *nous* qui est *Je*»[495] (*Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist*) qui lui permettra par la suite de gravir quelques échelons de l'échelle qui la rapproche de l'universalité. On a vu, dans les cours d'Iéna, pourquoi la religion se présente comme un moment important de cette universalisation de l'autoconscience qui fait suite à celle de l'État. Le premier livre hégélien reprend à peu près la même idée. Avant de le constater, nous allons simplement nous orienter encore plus étroitement sur le mouvement de la conscience comme telle, comme il se dévoile dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, dans le but de bien comprendre ce qui se passe «pour elle» lorsque cette dernière devient spiritualité absolue.

En analysant de près la conscience qui se définit dans l'ouvrage de 1807, on s'aperçoit qu'elle se développe initialement par un mouvement que «nous» pouvons qualifier de «linéaire». On précise ici que c'est «pour nous» que la conscience se développe linéairement, parce que, comme telle, elle s'intuitionne davantage elle-même comme un «point» lorsqu'elle se sent vraie que comme une ligne. Ceci est démontré par le fait que la conscience en se développant véritablement, en acquérant de nouveaux visages qui la rapprochent de la vérité, délaisse en effet toujours une ancienne détermination d'elle-même au profit d'une nouvelle qui capte toute son attention. S'il en est ainsi, c'est parce que la dernière détermination qu'atteint la conscience est toujours jugée vraie par cette dernière, et, corrélativement, que l'antérieure est décrétée fausse. Ce qui nous contraint à conclure que la conscience ne peut s'intuitionner que ponctuellement. En d'autres termes, on pourrait dire qu'en plus de souffrir de myopie et d'un dédoublage de la vision, la conscience éprouve aussi des troubles de mémoire. La conscience est «oublieuse» des différents moments qui l'ont amenée à acquérir ce qu'elle croit être la vérité. Hegel soulève cette caractéristique conscientielle dans sa *Phénoménologie*. Après avoir expliqué

[495]*Ph.G.*, p. 127 ; *Ph.E.*, p. 216.

l'apparition d'une nouvelle détermination de la conscience, le penseur nous fait comprendre que le chemin qui a conduit la conscience à ce nouveau niveau d'intelligibilité est relégué aux oubliettes par cette dernière: «[l]e compte est par là réglé avec ses figures précédentes; elles gisent derrière elle dans l'oubli (*sie liegen hinter ihm in Vergessenheit*)»[496]. Il n'est pas surprenant, dans cette optique, de constater que Hegel affirme, dans la section de sa *Phénoménologie de l'Esprit* qui traite du *Savoir absolu*, c'est-à-dire dans la partie du texte où disparaît le point de vue défectueux de la conscience qui nous empêche d'atteindre la plénitude, qu'il ne s'agit «que de se remémorer (*erinnern*) les figures antérieures de cette même [conscience] qui se sont déjà présentées.»[497] Cet ultime moment par lequel la conscience abandonne ses vices, en se remémorant l'entièreté des visages sous lesquels elle s'est présentée en gravissant les échelons de la connaissance, se produit d'une façon particulière. Il est important de comprendre comment le *Savoir absolu* se réalise à partir de la façon dont la conscience s'affiche d'abord pour apprécier la dimension esthétique qui déborde de la section «Religion» dans la *Phénoménologie de l'Esprit*. C'est ce qu'il nous revient à présent de faire apparaître.

Pour bien nous orienter dans cette voie, il nous faut dégager la spécificité du «Savoir absolu» par rapport aux différentes déterminations que peut revêtir la conscience avant que cette dernière n'atteigne la pleine compréhension de ce qui est en mourant à elle-même. Le lecteur de la *Phénoménologie* ne manquera pas de remarquer que la dernière section de cette œuvre, celle qui est justement intitulée «Savoir absolu», se démarque radicalement de celles qui la précèdent. Pierre-Jean Labarrière en fait son affaire, en affirmant que:

---

[496]*Ph.G.*, p. 260 ; *Ph.E.*, p. 369.
[497]*Ph.G.*, p. 517 ; *Ph.E.*, trad. modifiée, p. 675.

> [...] cette ultime section ne peut être traitée sur le même plan que les autres, non seulement parce que, aux réconciliations partielles que celles-ci nous proposent, elle substitue le mouvement d'une réconciliation dernière qui les réduit au rôle de moments, mais surtout parce qu'elle ne procède pas, comme le font les sections précédentes, par enchaînement d'expériences de la conscience [...].[498]

Si on nous communique que la dernière section de la *Phénoménologie* «ne peut être traitée sur le même plan que les autres», c'est parce que les autres sections exprimaient seulement un visage particulier de la conscience en oubliant les autres, alors que le «Savoir absolu», lui, «fait mémoire» de toutes les figures par lesquelles la conscience se développe. En d'autres mots, le «Savoir absolu» n'est pas, à proprement parler, une figure particulière de la conscience qui s'adjoint aux autres, mais bien l'entièreté des figurations conscientielles qui révèle l'absoluité du réel. Ce qui veut dire qu'en regard du développement «linéaire» de la conscience, où cette dernière délaisse progressivement sa détermination naturelle pour devenir de plus en plus spirituelle, ce n'est pas le «Savoir absolu» qui constitue le plus haut visage de la conscience. Il ne l'est pas, puisqu'en celui-ci la conscience perd finalement ce qui la définit comme conscience, entendons le point de vue foncièrement duel et collé sur les choses qui la caractérise. On doit se rappeler sous quelle figure se présente la conscience juste avant de trépasser pour se transformer en *Savoir absolu*, car c'est cette figure conscientielle qui contribue à faire apparaître la présence d'une théorie esthétique dans les premières parties de la *Phénoménologie de l'Esprit*. Nous faisons évidemment ici référence à la section du premier grand ouvrage systématique hégélien qui traite explicitement d'esthétique, à la section qui concerne plus particulièrement la «Religion». La «conscience religieuse» est en effet la plus haute détermination conscientielle qu'on retrouve dans la *Phénoménologie*. On peut soutenir

---

[498] P.-J. Labarrière, *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, Aubier Montaigne, 1985, p. 185.

une telle chose, nous ne le répéterons jamais assez, en vertu du fait que, par la réalisation du *Savoir absolu*, la conscience perd ce qui la détermine comme conscience. Voyons de plus près ce qui se passe pour la conscience lorsqu'elle se dessaisit d'elle-même après avoir culminé dans la religion, en nous basant sur ce que l'ouvrage de 1807 nous dit à ce propos.

La *Phénoménologie de l'Esprit* laisse entendre que la conscience ne sait pas que «[c]e qui paraît survenir hors d'elle, être une activité contre elle, est son agir propre»[499]. Par ces mots, Hegel veut nous faire saisir que la conscience ignore qu'elle est «circulaire». On a soulevé plus tôt que la *Phénoménologie* nous présentait un enchaînement «linéaire» des différentes figures de la conscience, allant de la plus pauvre à la plus riche, et que la plus riche se présentait comme étant celle que nous dévoile la «Religion». Or, la citation insérée au début de ce paragraphe nous renseigne sur ce qui se passe pour la «conscience» lorsque, à partir de sa figuration religieuse, cette dernière traverse la porte qui la séparait immédiatement de l'Absolu: elle passe de la «ligne», figurée par son développement immédiat, au «cercle» qu'elle est en vérité, et, du même coup, périt en perdant la dualité qui la définit comme conscience. Ce passage de la ligne au cercle, qui exprime le mouvement global par lequel se figure le *Savoir absolu* à partir de la conscience dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, n'est pas quelque chose de vraiment nouveau dans l'univers hégélien. On le rencontrait déjà dans les cours que Hegel donnait avant la publication de son premier livre, plus précisément en ce qu'on y affirmait «que le connaître recourbe ce mouvoir linéaire sur le cercle.»[500] La *Science de la logique*, à laquelle la *Phénoménologie* nous prépare[501], parle dans un même ordre d'idées d'«un cercle de la ligne qui

---

[499]*Ph.G.*, p. 28 ; *Ph.E.*, p. 97.
[500]*Jenaer Syst. II*, p. 127 ; *Log. et mét.*, p. 150.
[501]À propos de l'idée de la *Phénoménologie* qui prépare la compréhension de la *Science de la logique*, voir la page 223 de notre thèse, plus particulièrement les notes 359-360 qui s'y trouvent.

exprime l'avancée de la science»[502] (*die Linie der wissenschaftlichen Fortbewegung zu einem Kreise*). On ne sera donc pas surpris de constater que l'ouvrage qui nous fait apparaître l'Esprit à même une *Science de l'expérience de la conscience* nous amène à considérer la religion comme le lieu d'un «revirement» qui contribue à ce que la linéarité conscientielle se transforme en une circularité philosophique absolue. Les mots qui ouvrent la section de l'œuvre qui est consacrée au *Savoir absolu* nous rappellent, sans aucun doute, que c'est à partir de la détermination religieuse de la conscience que la plénitude peut effectivement devenir objet de notre savoir. Lisons-les:

> L'esprit de la religion manifeste n'a pas encore surmonté sa conscience comme telle (*sein Bewußtsein als solches*), ou ce qui est la même-chose, son autoconscience effective n'est pas l'ob-jet de sa conscience ; lui-même en général et les moments qui se différencient dans lui tombent dans le représenter et dans la forme de l'ob-jectivité (*Gegenständlichkeit*). Le *contenu* du représenter est l'esprit absolu ; et il n'est plus question que du relever (*das Aufheben*) de cette simple forme, ou plutôt, parce qu'elle appartient à la *conscience comme telle*, il faut que sa vérité se soit déjà dégagée dans les figurations de cette même [conscience].[503]

Dans un premier temps, on mentionne que la spiritualité exprimée par la «religion manifeste» (*der offenbaren Religion*), c'est-à-dire par la religion chrétienne, est encore affectée par le point de vue de «la conscience comme telle». C'est ce qui fait en sorte que Dieu, ou l'«autoconscience effective» (*wirkliches Selbstbewußtsein*), demeure transcendant à la structure conscientielle pour laquelle il s'exprime. Deuxièmement, on nous précise que cette transcendance tient justement à la «forme» de l'élément à partir duquel le Dieu de la religion chrétienne se manifeste, entendons la conscience, et que, absolument parlant, le contenu de la

---

[502] *W.L. I*, p. 35 ; *S.L. I*, p. 43.
[503] *Ph.G.*, p. 516 ; *Ph.E.*, trad. modifiée, p. 673. Les «( )» sont nôtres. Nous préférons rendre, comme d'habitude, «*aufheben*» par «*relever*» et non par «*sursumer*» comme le font les traducteurs de l'ouvrage.

divinité chrétienne est totalement présent dans les «figurations de cette même conscience», à savoir dans l'ensemble des différents visages sous lesquels nous apparaît cette dernière en se développant jusqu'à la «Religion». C'est peu après avoir pris le soin de clarifier ces deux choses que Hegel nous dit, dans une partie du texte qui nous explique en quoi consiste le *Savoir absolu*, qu'il n'est alors question, en ce qui concerne la conscience «religieuse», que de se «remémorer les figures antérieures»[504] pour que l'Absolu finisse par apparaître dans toute sa splendeur. Lisons notre auteur qui, dans la dernière section de son premier grand ouvrage publié, nous présente la religion instaurée dans la conscience humaine comme le «point tournant» de la concrétisation du *Savoir absolu* qui se produit en cette dernière:

> La communauté religieuse, dans la mesure où elle est d'abord la substance de l'esprit absolu, est la conscience brute qui a un être-là d'autant plus barbare qu'est profond son esprit intérieur, et son Soi sourd un travail d'autant plus dur sur son essence, le contenu à lui étranger de sa conscience. C'est seulement après avoir abandonné l'espoir de relever l'être-étranger d'une manière extérieure, i.e. étrangère, qu'elle se tourne (*wendet es sich*), parce que la manière étrangère relevée (*aufzuheben*) est le retour dans l'autoconscience, vers lui-même, vers son monde et [son] présent propres [...].[505]

À la suite de la lecture de ce passage et en considérant les grandes divisions qui structurent le développement phénoménologiquement spirituel de la conscience selon Hegel (c'est-à-dire: *Conscience*, *Autoconscience*, *Raison*, *L'esprit*, *La religion*, et finalement *Le Savoir absolu*), le lecteur pourrait être tenté de croire qu'il lui faut, à partir de la section

---

[504]Voir la note 497 de notre thèse.

[505]*Ph.G.*, p. 526 ; *Ph.E.*, trad. modifiée, p. 687-688. Les «( )» sont nôtres. C'est la «conscience» qui se tourne selon Hegel, le *«es»*, pour «*das Bewußtsein*», employé par l'auteur allemand nous le prouve hors de tout doute. Ainsi nous avons changé le «*il* se tourne» de la traduction de Labarrière/Jarczyk, pour «*elle* se tourne», afin de conformer le texte au genre féminin associé au mot conscience selon les usages de la langue française. Il est intéressant de soulever que Hegel, dans son *Encyclopédie des sciences philosophiques*, continue d'affirmer que le chemin qui mène au savoir est aussi important que le savoir lui-même, ou qu'un retour en arrière est exigé par l'accomplissement du savoir: «Ce mouvement, qui est la philosophie, se trouve déjà accompli, en tant qu'elle saisit, en conclusion, son propre concept, c'est-à-dire ne fait que *ramener son regard en arrière* sur son savoir.» Voir, *Enz*, § 573, p. 404 ; *Enc. III*, § 573, p. 360.

«Religion» de la *Phénoménologie*, refaire le parcours déjà effectué en sens inverse (à savoir: *La religion*, *L'esprit*, *Raison*, *Autoconscience*, *Conscience*). Pourtant, une telle relecture de l'ouvrage, en se terminant sur une interprétation de l'apparition de la «Conscience» à la lumière du contenu de la «Religion», manquerait incontestablement sa cible; elle manquerait la présentation de l'«esprit se sachant comme esprit»[506] (*der sich als Geist wissende Geist*). Car, c'est bien l'*Esprit* que Hegel propose de faire apparaître dans son œuvre et non pas la *Conscience*. Ainsi, pour nous éviter de nous méprendre sur la conclusion de son ouvrage, l'auteur nous renseigne, dans la section du «Savoir absolu», sur la façon dont la conscience doit se «tourner» pour se rappeler les figures qui l'ont amenée à devenir consciente de l'essence divine. Parcourons ce long, mais savoureux, extrait, où le penseur invite le lecteur qui a suivi le déroulement du développement de la conscience à «recommencer» l'expérience conscientielle dès le début afin de montrer que l'Esprit absolu, ou Dieu, n'a, en fait, jamais vraiment quitté la conscience par laquelle il s'est figuré:

> En tant que son achèvement consiste à *savoir* parfaitement ce qu'*il est*, sa substance, ce savoir est son *aller-dans-soi*, dans lequel il abandonne son être-là et remet sa figure à la remémoration (*der Erinnerung*). Dans son aller-dans-soi, il est abîmé dans la nuit de son autoconscience, mais son être-là disparu est conservé dans elle [= cette nuit], et cet être-là relevé (*aufgehobne*) — le précédent, mais rené du savoir — est le nouvel être-là, un nouveau monde et [une nouvelle] figure-d'esprit. Dans elle il a aussi bien à recommencer ingénument par son immédiateté (*ihrer Unmittelbarkeit*), et à s'éduquer comme si tout ce qui précède était perdu pour lui et qu'il n'avait rien appris de l'expérience des esprits antérieurs. Mais la *re-mémoration* (*Er-Innerung*) les a conservés, et est l'intérieur et, plus haute en fait, la forme de la substance. Si donc cet esprit, qui paraît partir de soi seulement, recommence sa culture depuis le début (*von vorn anfängt*), c'est en même temps à un niveau plus élevé qu'il commence.[507]

---

[506]*Ph.G.*, p. 531 ; *Ph.E.*, p. 694.
[507]*Ph.G.*, p. 530 ; *Ph.E.*, trad. modifiée, p. 693-694. Les «( )» sont nos ajouts.

Ces indications ne nous laissent pas de choix. Elles nous somment, à partir de la détermination religieuse de la conscience, de relire à nouveau l'ouvrage du début et non à rebours. Ce faisant, Hegel fait ainsi honneur au mouvement du savoir qui fait en sorte que la «ligne» qui nous présente la progression scientifique de la conscience devient un «cercle». Notre auteur veut ainsi nous faire comprendre que chaque homme, chaque conscience, participe au resplendissement de l'Absolu en étant lui-même partie prenante du mouvement par lequel ce dernier arrive à se définir concrètement. Il n'est pas difficile de percevoir, dans le long passage que nous expliquons présentement, la conception hégélienne de l'Absolu qui a logiquement dû se perdre lui-même, en se faisant Nature, pour ensuite se récupérer dans les figurations de la conscience humaine. Cette conception, nous l'avons vu, faisait les frais des cours que dispensait le penseur à Iéna. La référence à «la nuit de son autoconscience» (*der Nacht seines Selbstbewußtseins*) peut facilement être prise dans le sens du nécessaire dessaisissement de soi de l'Absolu que sa philosophie a mis à jour. Cette image de la nuit sied parfaitement au dessaisissement qui pousse l'Absolu à devenir Nature, en tant qu'elle est pour lui l'autre de soi-même, et le fait que notre auteur affirme que ce dernier est «rené du savoir» (*aus dem Wissen neugeborne*) peut être associé à la réintériorisation de l'Absolu qui s'effectue par les actes humains. Comme s'il voulait que ceux qui avaient préalablement suivi ses cours le saisissent, l'auteur de la *Phénoménologie de l'Esprit* ne manque pas, peu avant de discourir sur la «nuit de l'autoconscience de l'Absolu», de nous parler de la Nature en termes d'«esprit extériorisé (*der entäußerte Geist*), [...] qui instaure le *sujet* (*die das Subjeckt herstellt*)»[508]. C'est sans contredit la figuration de la religion dans la conscience qui permet à l'homme de se familiariser avec la logique absolue qui œuvre au sein de la réalité, à savoir celle qui témoigne de la relation

[508] *Ph.G.*, p. 530 ; *Ph.E.*, p. 693.

de l'Absolu avec une nature qui devient Esprit en instaurant la subjectivité humaine, tout ça, en raison d'une incapacité initiale de la nature à formuler une unité où se totalise l'entièreté de ce qui est. En envisageant le monde à travers le point de vue que lui offre sa conscience devenue «religieuse», l'homme s'initie à la «métaphysique» qui le rapproche d'une compréhension de la nécessité de l'apparition du monde, tel qu'il est, pour que rayonne l'Absolu. C'est ce que nous explique la section «Religion» de la *Phénoménologie de l'Esprit*. Il est temps de faire ressortir ce qui se trame dans cette partie capitale de l'ouvrage de 1807. Si la section «Religion» est si importante à nos yeux, c'est parce que c'est en elle qu'est clairement abordé l'art. Pour la lire, nous allons garder en tête que la religion, en tant que figure particulière de la conscience, atteint ce que les cours berlinois de *philosophie de la religion* présentent comme «quelque chose d'ultime, tout simplement la limite à l'horizon du penser, au delà de laquelle on ne peut aller mais devant laquelle on doit seulement retourner sur ses pas.»[509] Avant de suivre la conscience qui «retourne sur ses pas» par la figuration du *Savoir absolu*, prenons le temps de l'examiner telle qu'elle se dévoile dans l'enchevêtrement de ses figures religieuses où l'art vient justement se mêler à la religiosité par l'atteinte de la limite de ce qui la définit comme conscience.

---

[509]*Dasein Gottes*, p. 513 ; *L.p.e.D.*, p. 165.

C) La religion au sein de la *Phénoménologie de l'Esprit* et la théorie esthétique qui s'y figure dans l'optique d'une conscience sur le point de sortir de ses gonds.

Étant donné que nous savons que la religion entretient un lien privilégié avec l'État chez Hegel, parce que nous l'avons constaté en suivant ses enseignements d'Iéna et de Berlin, il est impératif qu'on comprenne comment la structure étatique nous est ultimement présentée dans la *Phénoménologie de l'Esprit*. Ce détour est capital si nous désirons saisir la fonction de la section «Religion» dans cette œuvre, c'est-à-dire si nous voulons pleinement constater en quoi cette dernière vient combler les lacunes de la figure conscientielle qui la précède. Voyons donc, pour ce faire, ce qui se passe dans la section «Esprit» du premier grand ouvrage systématique hégélien, puisque c'est en elle qu'on envisage la «force» contenue dans la structure conscientielle qu'on nomme l'État, plus précisément en tant «qu'activité du peuple»[510] qui est si déterminante dans la figuration de la section «Religion» à l'intérieur de l'ouvrage de 1807.

Si l'on peut affirmer que les cours de *Philosophie de l'Esprit* d'Iéna faisaient ressortir la nécessité du passage de l'État à la religion en envisageant l'«extériorité» de l'État[511], l'on peut dire que la *Phénoménologie* nous présente la nécessité du même passage en s'appuyant sur l'«intériorité» étatique, ou, pour le dire autrement, sur le point de vue des individus qui constituent les différents peuples. S'il en est ainsi, c'est parce que Hegel met davantage de poids sur le développement de la conscience dans son livre qu'il ne le faisait dans ses leçons concernant l'esprit. De plus, alors que notre auteur parlait presque seulement de la «belle unité» politique grecque dans ses cours, on le voit maintenant surtout discourir sur l'allure fragmentée de l'État qui caractérise l'occident à son époque. En conséquence, on pourrait dire que c'est

[510]Nous allons constater comment la *Phénoménologie* présente l'activité des individus qui animent les peuples comme ce qui préside à la formulation effective des États.
[511]C'est ce qu'ils faisaient en nous amenant à comprendre que les États particuliers s'excluaient entre eux. Voir p. 216-218 de notre étude pour un rappel de cette conception.

beaucoup plus la façon dont les consciences qui forment un État se sentent par rapport à ce dernier, que la manière dont cet État se perçoit face aux autres entités qui lui sont semblables dans le monde comme le soulignait la *Philosophie de l'Esprit* d'Iéna, qui permet à la religion de se figurer dans la *Phénoménologie de l'Esprit*. Hegel met beaucoup de poids dans son ouvrage publié sur la capacité des individus à juger le comportement de l'État, c'est-à-dire sur leur disposition à être en accord ou en désaccord avec les actions de ce dernier. Sûrement inspiré par les bouleversements politiques de son temps, notre auteur écrit ceci:

> La conscience noble (*das edelmütige Bewußtsein*), dans le jugement, se trouve donc de telle sorte face à la puissance-étatique (*Staatsmacht*) que certes elle n'[est] pas encore un Soi, mais seulement la substance universelle, dont pourtant elle est consciente comme de son *essence*, comme de la fin et du contenu absolu.[512]

On perçoit la distance qui anime ici, de l'intérieur, la structure politique, en ce que la conscience qui la «juge», noble parce qu'elle veut être certaine d'agir moralement, à savoir pour «le plus grand bien universel»[513] (*das allgemeine Beste*), demeure «face» (*gegenüber*) à elle et ne s'y identifie pas pleinement. Cette distanciation, qui perdure à l'intérieur des peuples qui ne servent trop souvent les intérêts de leur dirigeant que par l'abandon des leurs, est ce qui contribuera à l'émergence de ce que l'histoire appelle la *Révolution française*. Hegel nous présente en ce sens la conscience noble comme «l'héroïsme du service (*der Heroismus des Dienstes*) [...] la *personne*, qui de soi renonce à la possession et à la jouissance, et, pour la puissance présente-là, opère et est effective.»[514] Autrement dit, parce que les *despotes* ne sont pas toujours *éclairés* par les lumineux conseils de la «bonne conscience» qui agit pour le plus grand bien de tous, la révolte menace toujours d'exploser chez la masse des sujets asservis qui

---

[512] *Ph.G.*, p. 332 ; *Ph.E.*, p. 454. Les «( )» sont nôtres.
[513] *Ph.G.*, p. 334 ; *Ph.E.*, p. 455.
[514] *Ph.G.*, p. 333 ; *Ph.E.*, p. 454.

sont également pourvus, comme leur dirigeant mais en plus grand nombre, d'une conscience morale. Scrutons ce passage de la *Phénoménologie de l'Esprit* qui soulève l'agir arbitraire des despotes et l'affrontement qu'il peut provoquer:

> La puissance-étatique est par conséquent encore dépourvue de volonté en regard du conseil (*den Rat*), et pas encore à décider entre les diverses opinions [portant] sur le plus grand bien universel. Elle n'est pas encore *gouvernement* (*Sie ist noch nicht Regierung*), et du coup pas encore en vérité puissance-étatique effective. — L'*être-pour-soi*, la *volonté* qui n'est pas encore sacrifiée comme volonté, est l'esprit intérieur séparé des états (*Stände*) qui, face à son parler concernant le plus grand bien *universel*, se préserve son plus grand bien *particulier*, et est enclin à faire de ce bavardage concernant le plus grand bien universel un succédané pour l'opérer. (...) Il[=l'être-pour-soi] se comporte par conséquent encore de façon inégale en regard de ce même [pouvoir-étatique], et tombe sous la détermination de la conscience vile (*des niederträchtigen Bewußtseins*), [qui consiste] à se tenir toujours prête à la révolte (*immer auf dem Sprunge zur Empörung zu stehen*).[515]

Lorsqu'un peuple n'est plus en mesure de tolérer les injustices qu'il perçoit dans les actes de celui qui le dirige par la contrainte, il vient un temps où certains hommes qui le composent veulent changer les choses sans plus tarder. Ils sont conscients qu'ils *doivent* faire quelque chose pour améliorer leur situation, sans pour autant *savoir* vraiment ce qu'un tel changement exige. C'est ce qui s'est passé, selon Hegel, avec les révolutionnaires français, qui, enthousiasmés par leur *foi* en la possibilité d'un monde où la bonté règne, ont tenté de réconcilier la terre avec le monde paradisiaque qu'ils avaient en tête. Notre auteur soutient que ces derniers n'y sont arrivés qu'en principe: «[l]es deux mondes sont réconciliés, et le ciel amené et transplanté sur la terre»[516], mais, souligne-t-il un peu plus loin, [l]'*au-delà* de cette sienne effectivité flotte au-dessus du cadavre de l'autostance disparue de l'être réel ou objet-de-

---

[515]*Ph.G.*, p. 334 ; *Ph.E.*, p. 455-456. Les «( )» sont toujours nôtres.
[516]*Ph.G.*, p. 385 ; *Ph.E.*, p. 515.

foi seulement comme l'exhalaison d'un gaz insipide, de l'Être suprême vide (*des leeren Etre suprême*).»[517] Ce qu'on veut nous faire comprendre par cette dernière assertion, c'est que les révolutionnaires se sont éloignés de la signification plénière de Dieu, ou de l'Être suprême, en fondant simplement leur *devoir* d'agir sur une compréhension immédiate de la religion chrétienne, à savoir sur le fait que les hommes sont tous frères et égaux entre eux. Cette malencontreuse attitude a eu pour effet de faire disparaître la structure politique qui est essentielle pour que la conscience puisse atteindre réellement l'unité qu'elle cherche inlassablement, c'est ce qu'on nous présente dans l'extrait comme l'«autostance disparue de l'être réel» (*der verschwundnen Selbstständigkeit des realen*), au lieu de transformer cette structure politique pour qu'elle réponde mieux à leurs attentes. Lecteur attentif de Rousseau, Hegel sait fort bien que la liberté ne peut s'étendre absolument qu'au moment où elle accepte de se restreindre, qu'elle ne peut rayonner que sous la contrainte d'un *pacte social* fictif avec lequel «on gagne l'équivalent de tout ce qu'on perd, et plus de force pour conserver ce qu'on a.»[518] La *Phénoménologie* statue en ce sens qu'«il n'est donc aucune œuvre positive ni [aucun] acte [positif] que puisse produire au jour la liberté universelle (*die allgemeine Freiheit*); ne lui reste que l'*agir négatif*; elle n'est que la *furie* du disparaître (*die Furie des Verschwindens*).»[519] Si la religion chrétienne est bien venue en aide aux révolutionnaires français, en ce qu'elle leur a inspiré l'idée que tous les hommes sont aux yeux de Dieu égaux entre eux, elle ne l'a pas fait selon son contenu vrai, c'est-à-dire dans l'optique d'une apparition de la logique absolue où les déterminations se lient réellement à leurs contraires. Ne voyant pas que la contrainte fait partie de la liberté qui garantit le respect des droits de tous, la Révolution française a renforcé ce

---

[517]*Ph.G.*, p. 387-388 ; *Ph.E.*, p. 518.
[518]J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, Paris, GF-Flammarion, 1966, p. 51.
[519]*Ph.G.*, p. 389 ; *Ph.E.*, p. 520. Les «( )» sont nôtres.

qu'elle combattait. En voulant combattre la monarchie héréditaire, elle a enfanté l'un des plus grand empereurs que le monde ait connus, à savoir Napoléon, qui continuera à perpétuer la structure politique que les révolutionnaires français espéraient tant voir disparaître. La *Phénoménologie* semble avoir prophétiquement prédit le déclin de Napoléon en cernant le vice caché à l'intérieur des structures gouvernementales:

> Le gouvernement n'est lui-même rien d'autre que le point de fixation ou l'individualité de la volonté universelle. Lui, un vouloir et [un] accomplir qui procèdent d'un point, veut et accomplit du même coup une ordonnance et [une] opération déterminées. Avec cela, d'un côté il exclut de son acte les autres individus, d'un autre côté il se constitue par là comme une [entité] telle qu'il est une volonté déterminée, et par là op-posé à la volonté universelle; il ne peut par conséquent tout simplement pas se présenter autrement que comme une *faction*. C'est seulement la faction *victorieuse* qui s'appelle gouvernement, et, dans le fait justement qu'elle est faction, se trouve immédiatement la nécessité de son déclin; et qu'elle soit gouvernement, voilà qui à l'inverse la fait faction et coupable.[520]

L'on comprend ici que, quel qu'il soit, chaque gouvernement est asservissant dans la mesure où ses intérêts finissent invariablement par se concentrer en un point particulier au lieu d'être universel. Cette perversité du politique se montre lorsqu'un peuple veut étendre son individualité à d'autres peuples, les conquérir, ce qui fait en sorte que des individus sont contraints de s'y soumettre. En d'autres termes, le gouvernement n'est jamais vraiment universellement voulu. Dans ce sens, on peut dire que la dissidence qui provoque les révolutions menacera toujours les gouvernements, du moins, jusqu'à ce que la logique qui puisse faire accepter cette structure au peuple soit le bien de tout un chacun. Mais quelles solutions de rechange ont les individus qui ne peuvent comprendre la véritable logicité du politique et qui sont malheureux de constater que le paradis qu'ils convoitent se transforme éternellement en

---

[520]*Ph.G.*, p. 390 ; *Ph.E.*, p. 521.

enfer? La première idée qui leur vient à l'esprit, selon ce que nous enseigne Hegel, c'est le réflexe de se réfugier dans le confort que leur procure la «certitude-morale» (*das Gewissen*) qui leur a permis de constater qu'il était illusoire d'espérer atteindre l'universalité en renversant simplement les gouvernements en place[521]. Mais en choisissant d'agir de la sorte, l'homme se soustrait à la réalité extérieure et ne peut atteindre l'Absolu. Repliée sur soi après s'être blessée en voulant détruire la structure politique, la conscience devient une «belle âme» (*die schöne Seele*). Cette figure conscientielle renvoie ainsi le reflet d'un homme «passif» qui a peur de s'impliquer dans sa communauté, finalement, d'un homme qui devient rien de moins qu'un «Je=Je». Voyons comment notre auteur décrit la conscience qui se transforme en «belle âme» tout en esquissant le destin de cette dernière:

> Elle vit dans l'angoisse de souiller par opération et être-là la splendeur de son intérieur, et, pour conserver la pureté de son cœur, elle fuit le contact de l'effectivité, et perdure dans la langueur entêtée qui lui fait renoncer à son Soi aiguisé jusqu'à l'ultime abstraction, et [renoncer] à se donner substantialité ou à transformer son penser en être, et à se confier à la différence absolue (...) — dans cette pureté transparente de ses moments, [devenue], ainsi qu'on la nomme, une *belle âme* malheureuse, elle s'éteint peu à peu dans soi, et s'évanouit comme une vapeur sans figure qui se dissout dans l'air.[522]

L'émergence de la passivité conscientielle suite à un désenchantement politique est l'une des pires abstractions qui puisse se former dans la conscience humaine. Heureusement, cette figure de la conscience ne peut perdurer indéfiniment et est vouée à se «dissoudre» pour favoriser l'émergence de la deuxième issue qui s'offre aux individus qui se sentent floués par les résultats de leurs actes révolutionnaires. La *Phénoménologie de l'Esprit* affirme, en effet,

---

[521]Nous avons expliqué, p. 324 de notre recherche, que le fait de constater que le gouvernement n'agissait pas en tout temps pour «le plus grand bien universel», donc le jugement moral, amenait les peuples à se révolter contre leurs dirigeants.

[522]*Ph.G.*, p. 432-433 ; *Ph.E.*, p. 569.

le nécessaire évanouissement de la «belle âme» en relevant la vicieuse contradiction qui l'habite. Le raisonnement de Hegel est assez facile à saisir. Il consiste à prendre conscience que la «belle âme» qui se croit entièrement «passive» est en fait, sans s'en rendre immédiatement compte, elle-même «active». Elle est active en raison du fait qu'elle est la résultante du «retrait» de l'activité politique qui l'a préalablement fait naître. La «belle âme» favorise la résolution de la différence excluante qu'on peut percevoir entre une «conscience jugeante» (*das beurteilende Bewußtsein*) et une «conscience opérante» (*das handelnde Bewußtsein*). Prenons note de ce passage hautement spéculatif, où on nous explique que la conscience «passive» qui se contente de juger ceux qui «agissent» politiquement s'identifie finalement à ces derniers sur le chemin qui conduit à l'Absolu:

> Par là donc, se faisant égale à celui qui opère, qui par elle se trouve jugé, elle se trouve connue de celui-ci comme la même chose que lui. Celui-ci ne se trouve pas seulement saisi par celle-là comme quelque chose d'étranger et d'inégal à elle, mais [trouve] plutôt celle-là identique à lui selon sa disposition propre.[523]

Notre auteur soutient que c'est d'abord la «conscience opérante» qui se reconnaît dans la «conscience jugeante», ou dans la belle âme. En d'autres termes, ce sont les acteurs politiques qui sont les premiers à reconnaître que refuser d'agir politiquement est, en derniers recours, une «action» politique révolutionnaire en soi. La belle âme, quant à elle, est plus lente à confesser sa présence dans la «conscience opérante». Autrement dit, sûrement en raison du malheureux état dans lequel la barbarie révolutionnaire l'a plongée, la «conscience jugeante» refuse de reconnaître que la révolution est née d'un «jugement» qui a fait émerger le «devoir» de changer l'état des choses. Ainsi, nous explique Hegel, la «conscience jugeante» refuse spontanément de

---

[523] *Ph.G.*, p. 438 ; *Ph.E.*, p. 575.

se voir à l'œuvre dans la «conscience opérante» qui s'intuitionne en elle: «Elle [la conscience jugeante] repousse de soi cette communauté, et est le cœur dur qui est pour soi et rejette la continuité avec l'autre.»[524] Cette réticence de la belle âme à se reconnaître dans son contraire, qui, ce faisant, offense la «conscience opérante» en lui déniant ce que cette dernière lui accorde, c'est-à-dire la présence de soi en l'autre, ne peut perdurer à tout jamais. La *Phénoménologie* affirme qu'il vient un temps où la belle âme doit délaisser son hypocrisie pour se faire pardonner par la «conscience opérante». Lisons Hegel:

> Le pardon [*die Verzeihung*] qu'elle laisse revenir à la première [à la conscience agissante] est la renonciation à soi, à son essence *ineffective*, qu'elle met sur le même plan que cette autre qui était opérer *effectif*, et reconnaît comme bon ce qui, de par la détermination que l'opérer reçut dans la pensée, se trouva nommé mal, ou plutôt, laisse aller cette différence de la pensée déterminée et son jugement déterminant étant-pour-soi, tout comme l'autre [laisser aller] le déterminer étant-pour-soi de l'opération. — Le mot de la réconciliation est l'esprit *étant-là*, qui intuitionne le pur savoir de soi-même comme essence *universelle* dans son contraire, dans le pur savoir de soi comme *singularité* étant absolument dans soi, — un reconnaître réciproque qui est l'*esprit absolu* [*der absolute Geist ist*].[525]

Lorsque la «conscience jugeante» confesse que son point de vue ne vaut pas mieux que celui de la «conscience opérante», après avoir éprouvé les tourments du monde politique, les conditions pour que l'Esprit absolu puisse apparaître sont réunies. Il est opportun de se demander ici quelle solution de rechange se présente aux hommes qui savent qu'ils ont le «devoir» d'agir pour contrer les injustices qui émanent de leur dirigeant, mais sans trop savoir ce qui doit orienter leurs actions pour s'assurer de ne pas manquer leur cible comme ce fut le cas pour les révolutionnaires français. Pour répondre à cette question, il faut faire ressortir la seule certitude que partage la «conscience jugeante» et la «conscience opérante», à savoir le fait

---

[524] *Ph.G.*, p. 438-439 ; *Ph.E.*, p. 576.
[525] *Ph.G.*, p. 441 ; *Ph.E.*, p. 579. Les «[ ]» sont nôtres.

qu'elles ont la conviction de «devoir» faire quelque chose. Or, cette nécessité d'agir, les individus se la donnent eux-mêmes à eux-mêmes: ils se savent arrivés à un point où ils se définissent tous, autant dans leurs actions que par leur passivité, comme des êtres certains d'eux-mêmes dans l'agir politique. Par contre, cette conscience que les individus ont d'eux-mêmes ne peut leur porter secours pour diriger leurs actions, ou, ce qui est la même chose, leur autoconscience morale, c'est-à-dire la forme même de leur savoir, ne peut assurer la vérité de leurs actions. On se souvient que, selon la *Phénoménologie de l'Esprit*, tout se passe comme si les révolutionnaires avaient tenté de transplanter, de force, le paradis sur terre, en s'inspirant de leur compréhension des enseignements de la religion chrétienne qui stipulent que les hommes sont tous égaux devant Dieu. Hegel affirme que c'est de nouveau la religion qui viendra en aide aux hommes qui ne savent plus ce qu'ils doivent faire pour être heureux dans leur monde, et ce, dans un tout autre sens qu'elle ne l'a fait auparavant avec les révolutionnaires français. Mue par la compréhension du fait que l'«autoconscience morale» constitue la vérité du savoir des hommes, c'est cette dernière qui va se hisser au niveau de l'absolu dans une religion qui va tenter, non pas de transposer extérieurement un paradis sur terre comme ce fut le cas avec les Français, mais bien de montrer en quoi le monde dans lequel nous vivons est un monde idéal qui assure le rayonnement d'une bonté infinie se sachant elle-même. C'est dans cette optique que l'un des plus beaux passages de la *Phénoménologie* nous introduit à la section «Religion», en soulignant que la réconciliation de la «conscience jugeante», ou du Je théorique, avec la «conscience opérante», ou Je pratique, contribue à l'apparition d'une autoconscience absolue et divine qui est justement commandée par ceux qui savent que le «pur savoir» d'eux-mêmes est un appel à se manifester dans le monde:

> Le OUI qui réconcilie, où les deux Je se désistent de leur *être-là* opposé, est *l'être-là* du *Je* étendu jusqu'à la dualité, [Je] qui en cela

> demeure égal à soi, et, dans son extériorisation parfaite et [son] contraire, a la certitude de soi-même; — il est le Dieu apparaissant au milieu d'eux qui se savent comme le pur savoir (*es ist der erscheinende Gott mitten unter inhen, die sich als das reine Wissen wissen*).[526]

Ces mots qui terminent la section «Esprit» de la *Phénoménologie* laissent présager une conception de la religion qui diffère de celle qui a inspiré les révolutionnaires français, c'est-à-dire une conception différente de la «religion de la moralité». Afin de faire comprendre à ses lecteurs en quoi la section «Religion» de son ouvrage se distingue des sections qui la précèdent, et, corrélativement, en quoi la religion qui y est abordée est différente de celle qui fut utilisée plus tôt, Hegel ouvre la dite section de la façon suivante:

> Dans les figurations qui, jusqu'à présent, se différencient en général comme *Conscience*, *Autoconscience*, *Raison* et *Esprit*, la *religion*, certes aussi, s'est rencontrée comme conscience de l'*essence absolue* en général; à partir seulement du *point de vue de la conscience* (*allein vom Standpunkte des Bewußtseins aus*) qui est consciente de l'essence absolue; mais ce n'est pas l'essence absolue *en et pour soi* même, ce n'est pas l'autoconscience de l'esprit qui sont apparues dans ces formes.[527]

Hegel veut principalement nous amener à saisir deux choses dans ce passage. Premièrement, qu'étant donné que l'«essence absolue» (*das absolute Wesen*), ou l'«autoconscience de l'esprit» (*das Selbstbewußtsein des Geistes*), a jusqu'à présent toujours seulement été abordée à partir du point de vue scindé qui caractérise la conscience, l'Absolu convoité par cette dernière n'a pas pu absolument y apparaître. Nous avons vu que la conscience a toujours besoin de quelque chose qui s'oppose à elle pour se définir. Ainsi, l'on peut dire que l'Absolu, qui par définition transgresse toute différence, ne s'est pas figuré comme

---

[526] *Ph.G.*, p. 442 ; *Ph.E.*, p. 581. Les «( )» sont nos ajouts.
[527] *Ph.G.*, p. 443 ; *Ph.E.*, p. 582.

il le devrait dans la conscience. Cependant, à y regarder de près, l'on conviendra que la conscience, en se développant jusqu'à la «Religion», a gagné une détermination qui appartient à l'Absolu lui-même. C'est ce que vise aussi à nous faire comprendre l'extrait qui ouvre ce paragraphe. En effet, la conscience a acquis l'«autoconscience», qui se détermine d'abord platement, il est vrai, comme égalité abstraite du «Je» avec lui-même, ou comme un «Je=Je», mais une autoconscience qui exprime aussi, à la fin de l'expérience du monde politique qu'articule la section «Esprit» de la *Phénoménologie*, l'apparition en chaque homme de l'ipséité de tous les hommes: le se savoir soi-même qui pousse chaque homme à l'agir, même dans le refus d'agir politiquement. L'on peut donc dire que, dans les figurations conscientielles antérieures à la section «Religion», la conscience a su acquérir la forme par laquelle se manifeste l'Absolu, entendons celle du se savoir soi-même dans l'autre, comme c'est le cas au niveau de la fameuse réconciliation entre la «conscience jugeante» et la «conscience opérante» sur laquelle nous nous sommes attardés plus tôt. Or, si l'on peut affirmer que la conscience a formellement réussi à surmonter la scission qui la détermine comme conscience, par le travail qu'elle a effectué sur elle-même dans la section «Esprit», il faut voir qu'elle est encore loin d'aboutir au même exploit en ce qui concerne son contenu. Tout se passe comme si après avoir montré comment l'autoconscience s'est formée dans la conscience, Hegel visait à montrer, dans la section «Religion», comment la conscience s'est elle aussi formée à partir de l'autoconscience. Autrement dit, à la suite de la démonstration de l'élévation de l'homme singulier à l'esprit, la *Phénoménologie* présente le mouvement par lequel l'esprit s'abaisse à l'humain singularisé. Car, comme le précise la section «Religion», «l'esprit descend (*steigt*) de son *universalité*, par la

détermination, jusqu'à la *singularité*»[528]. Ce faisant, c'est le contenu de l'extériorité matérielle de la conscience qui va se trouver pleinement justifié comme un élément compris dans le processus qui pourvoit à la manifestation d'un Esprit absolu destiné à s'humaniser. Maintenant que nous avons bien circonscrit la place occupée par la section «Religion» dans la *Phénoménologie*, en la situant par rapport à la section «Esprit» qui la précède, nous allons nous attarder à suivre le mouvement conceptuel qu'elle déploie, mouvement qui, comme nous le savons, vient explicitement s'entremêler avec l'esthétique.

J. Heinrichs, dans *La logique de la Phénoménologie de l'Esprit* (*Die Logik der Phänomenologie des Geistes*), associe le contenu de la section «Religion» du premier livre hégélien à ce qui nous est dit dans la «métaphysique de l'objectivité» qui fait partie de *Logique et métaphysique* élaboré pour l'enseignement d'Iéna. Nous avions décrit, dans la deuxième partie de notre recherche, la «métaphysique de l'objectivité» comme un moment où on «nous entretient du monde en tant que déterminité où s'exhibe l'"Absolu dans son être autre"[529], et c'est précisément de cette manière qu'est abordé le contenu de la section «Religion» de la *Phénoménologie de l'Esprit.* Tout se passe comme si Hegel en était arrivé à la conclusion, dans son ouvrage de 1807, qu'absolument parlant, il n'y a que deux principales façons d'entrevoir la vérité. Soit on la pose totalement dans l'humanité, en soutenant quelque chose du genre «l'homme est la mesure de toute chose», soit, ce qui n'est guère mieux selon notre auteur, on la confine entièrement à quelque chose de divin, en concédant que «les secrets de Dieu sont impénétrables». Ce qui est condamnable, ce n'est pas l'une ou l'autre de ces opinions que l'homme peut avoir sur la vérité, mais bien le fait qu'elles soient communément saisies par ce

---

[528] *Ph.G.*, p. 446 ; *Ph.E.*, p. 587. On retrouve donc ici un mouvement analogue à celui du divin qui s'avance vers l'humain, tel que nous l'avons déjà fait ressortir dans notre thèse.
[529] Voir la page 171 de notre thèse pour un rappel de ces notions.

dernier comme s'excluant mutuellement. Le *Savoir absolu* viendra bouleverser cette façon commune de penser en nous montrant que l'homme présuppose Dieu et que Dieu présuppose l'homme. Cessons d'anticiper, pour enfin nous concentrer sur les propos de la section «Religion» de la *Phénoménologie* qui nous montrent comment l'Absolu peut se définir lorsque l'homme a désespéré de ses capacités à faire totalement rayonner la vérité dans son monde.

La portion de la *Phénoménologie de l'Esprit* qui arbore le titre «Religion» est principalement divisée en trois parties, à savoir: *La religion naturelle* (*Die natürliche Religion*); *La religion d'art* (*Die Kunst-Religion*); et *La religion manifeste* (*Die offenbare Religion*). Cette section de l'œuvre, tout en s'exprimant à travers la signification de la «métaphysique de l'objectivité» développée dans les cours d'Iéna, semble aussi fortement inspirée des contenus préalablement élaborés dans *L'esprit du christianisme et son destin* (entre 1798 et 1799) et dans *Foi et savoir* (1802). Le plus récent écrit a vraisemblablement aidé à définir le sens de la transition de la section «Religion» à celle du «Savoir absolu», tandis que le deuxième texte, le plus ancien, donne l'impression d'avoir donné le ton à la façon dont est figuré le contenu de la «Religion» au sein de la *Phénoménologie de l'Esprit*. C'est ce dernier point que nous allons développer dans les prochains paragraphes. Pour nous engager sur cette route, laissons Hegel nous expliquer comment se présentent les différentes étapes qui animent le mouvement total par lequel s'exprime l'«esprit» divin, en présentant, dans un même élan, les religions caractéristiques qui se greffent à chacune de ces étapes qui se sont différenciées dans la conscience humaine au cours des siècles:

> La première effectivité de ce même [esprit] est le concept de la religion elle-même, ou elle comme *Religion immédiate* et donc *naturelle*; dans elle, l'esprit se sait comme son ob-jet en figure naturelle et immédiate. Mais la *Seconde* est nécessairement cette [effectivité qui consiste] à se savoir dans la figure de la *naturalité relevée* ou du *Soi*. Elle est donc la *Religion artistique*; car c'est à la forme du *Soi* que s'élève la figure,

> de par *l'acte de produire au jour* la conscience, par quoi celle-ci, dans son ob-jet intuitionne son agir ou le *Soi*. La *troisième*, enfin, relève l'unilatéralité des deux premières; le *Soi* est tout autant un *immédiat* que l'immédiateté est *Soi*. Si dans la première l'esprit est en général dans la forme de la conscience, dans la *Seconde* — de l'autoconscience, il est, dans la troisième, dans la forme de l'unité des deux; il a la figure de l'*être-en* et *pour-soi*; et, en tant qu'il est donc présenté tel qu'il est en et pour soi, c'est là la *Religion manifeste*.[530]

Afin de révéler tout le sens que nous lui accordons, ce passage doit être saisi selon les deux principaux aspects qui le constituent à nos yeux. Il doit être abordé en regard de l'influence des propos de *L'esprit du christianisme et son destin*, propos qui, eux-mêmes, doivent être ici assumés dans les visées de ce que Hegel concevait comme une «métaphysique de l'objectivité» en enseignant *Logique et métaphysique* à Iéna. En ce qui à trait à l'écrit sur le christianisme, l'on remarque que le passage de la *Phénoménologie* précédemment cité s'ouvre sur une explication de la «religion naturelle», premier moment de la détermination de l'esprit qui se montre dans la Religion, en des termes qui devraient fortement nous rappeler la prise en charge de la «beauté juive» effectuée par l'écrit de jeunesse. Pour nous rafraîchir la mémoire à ce sujet, relisons de nouveau ce passage que nous avons déjà parcouru ailleurs:

> Le sujet infini devait être invisible, car tout visible est un limité; avant que Moïse eût son tabernacle, il n'avait à montrer aux Israélites que le feu et les nuages dont les jeux toujours renouvelés et indéterminés (*unbestimmtem*) occupaient le regard, sans le fixer dans une forme (*ohne ihn in einer Form zu fixieren*). Une idole ne leur était que bois et pierre — elle ne voit pas, n'entend pas, etc... : cette antienne leur semble la suprême sagesse, ils méprisent l'idole parce qu'elle ne s'occupe pas d'eux et ils ne soupçonnent pas qu'elle peut être divinisée dans l'intuition de l'amour (*der Anschauung der Liebe*) et dans la jouissance de la beauté (*im Genuß der Schönheit*).[531]

---

[530] *Ph.G.*, p. 449-450 ; *Ph.E.*, trad. modifiée, p. 591-592.
[531] *Nohl.*, p. 250 ; *E.C.D.*, p. 11-12. Voir la note 97 de notre thèse.

Ce rappel approche l'orientation particulière que notre auteur donne à la section «Religion» de sa *Phénoménologie*. Car, en elle, c'est bien la manifestation du «sujet infini», ou de l'Absolu, qui se déploie, et non pas seulement celle du «sujet fini» comme cela semble être essentiellement le cas dans les parties précédentes de l'ouvrage. L'infini, on le sait, inclut le fini chez Hegel, et la prise en charge de la progressive affirmation de lui-même à partir de ce qui est fini donne tout son sens à la «métaphysique de l'objectivité» exprimée dans la section «Religion» de la *Phénoménologie de l'Esprit*. Ainsi, on nous montre comment l'infini s'est lui-même historiquement manifesté à travers la façon dont l'homme a pressenti sa présence dans ce qui se trouve objectivement dans la réalité. Cette infinité est décrite par un mouvement qui débute logiquement avec ce qu'il y a de plus abstrait, de plus sensible, et qui s'enrichit, qui gagne en infinité, en devenant de plus en plus concret, c'est-à-dire en se spiritualisant. Ce processus de «spiritualisation du divin», l'on pourrait aussi dire d'«humanisation du divin», on nous le présente de la même manière que celui de la «spiritualisation de l'humain» articulé avant d'aborder la «Religion», à savoir toujours dans le cadre d'une *expérience* de la *conscience* dont les principales étapes demeurent la *Conscience*, l'*Autoconscience*, la *Raison* et l'*Esprit*. Parlant justement des différents moments conscientiels par lesquels l'homme doit passer pour s'élever au véritable sens de la «Religion», la *Phénoménologie* soutient que la «religion présuppose le cours total de ces mêmes [moments]»[532]. Nous ne reprendrons pas ici en détail les étapes du développement conscientiel du divin en les comparant à celles qui furent explicitées dans la première partie de la *Phénoménologie*. Nous n'avons mentionné ce rapprochement que pour montrer l'unité de la section «Religion» par rapport à celles qui la précèdent. Ce que nous devons faire, pour demeurer dans les balises de notre recherche, c'est de saisir comment la

[532]*Ph.G.*, p. 446 ; *Ph.E.*, p. 587.

Phénoménologie de l'Esprit montre que, pour la conscience, il y a des signes qui prouvent que Dieu va à la rencontre de l'homme dans le monde et que ces indications témoignent d'une détermination particulière qui est incluse dans le procès de la prise de conscience de Dieu par lui-même. Car, il faut bien l'avouer, l'homme est quelque chose de secondaire dans la section «Religion» de la *Phénoménologie*. Ce qui y importe, c'est la façon dont Hegel nous explique que Dieu se saisit lui-même dans son rapport à l'humanité. En ce sens, on ne doit pas s'étonner que ce qu'on appelle l'homme soit totalement absent du premier moment de la «Religion», totalement absent de la «religion naturelle». Pour nous familiariser avec la façon dont nous devons lire la partie de la *Phénoménologie* que nous abordons, et surtout pour comprendre la première détermination de la religion qui en fait partie, lisons ce passage:

> L'esprit sachant l'esprit est conscience de soi-même, et est à soi dans la forme de l'ob-jectif, il *est*; et est en même temps l'*être-pour-soi*. *Il est pour-soi*, il est le côté de l'*auto*conscience, et il l'est en regard du côté de sa conscience, ou [il est le côté] de l'acte de se rapporter à soi comme *ob-jet*.[533]

Tout comme l'homme qui devient dans un premier temps «naturellement» conscient à partir des objets qu'il intuitionne, c'est ce que nous avons fait ressortir dans les pages de notre thèse que nous avons consacrées à la *Philosophie de l'esprit* d'Iéna, Dieu se définit lui aussi initialement «dans la forme de l'ob-jectif» (*in der Form des Gegenständlichen*), ou, ce qui revient au même, comme le précise d'ailleurs Hegel, par «l'acte de se rapporter à soi comme *ob-jet*». Aux yeux du philosophe allemand, une seule et même logique est à l'œuvre dans la prise de conscience que Dieu et l'homme gagnent en regard d'eux-mêmes en se développant. Les deux instances se déterminent initialement en n'ayant aucunement conscience de la

---

[533] *Ph.G.*, p. 450 ; *Ph.G.*, p. 592.

subjectivité qui les habite. Ce qui veut dire, à proprement parler, que leurs autoconsciences, entendons la conscience de soi de l'homme et la conscience de soi de Dieu, sont dans un premier temps indéterminées, ou abstraites. Cette indétermination initiale, qui sied autant à la «conscience humaine naturelle» qu'à la détermination du divin dans la «religion naturelle», rejoint encore clairement le sens des propos esthétiques de *L'esprit du christianisme et son destin* qui prennent en compte un moment de la détermination du divin où il est mentionné que le «sujet infini devait être invisible»[534]. F. Guibal a lui-aussi aperçu, comme nous le faisons, les reflets de la vision artistique de Hegel dans la «religion naturelle» de la *Phénoménologie de l'Esprit*: «Les *Leçons d'Esthétique*, affirme-t-il, analyseront cela sous la rubrique générale de l'art symbolique.»[535] Notre auteur soutient que ce «sujet infini invisible», qui s'affiche aussi dans l'art, fut religieusement intuitionné en étant associé à trois principaux éléments sensibles, à savoir: *l'essence-de-lumière* (*das Lichtwesen*), *la plante et l'animal* (*die Planze und das Tier*), *le maître d'œuvre* (*der Werkmeister*). Nous allons brièvement expliquer en quoi ces trois moments de la «religion naturelle» participent à ce qu'on peut, à juste titre, entrevoir comme une «métaphysique de l'objectivité» dans la *Phénoménologie de l'Esprit*.

Ce qu'on appelle «lumière» est animé d'un puissant symbolisme. La lumière évoque en effet ce qui éclaire et, de ce fait, elle est «essentielle» en faisant apparaître ce qui ne serait pas perceptible sans elle, à savoir ce qui demeurerait caché si nous étions à jamais confinés aux ténèbres. Hegel nous amène à prendre conscience que la religion s'est d'abord principalement inspirée de cette symbolique de la luminosité pour tenter de saisir l'essence de toute chose, c'est-à-dire pour justifier tout ce qu'on retrouve objectivement dans le monde qui entoure

---

[534]Voir la note 531 de notre thèse.

[535]F. Guibal, *Dieu selon Hegel. Essai sur la problématique de la Phénoménologie de l'Esprit*, Paris, Aubier Montaigne, 1975, p. 68.

l'homme. Pierre-Jean Labarrière et Gwendoline Zarczyk notent, en marge de leur traduction de cette figure religieuse qui appartient historiquement à l'ancienne Perse[536] et qui apparaît dans la *Phénoménologie*, que le divin y est associé à «cette substance impalpable qui est vue et qui fait voir.»[537] La formule employée par ces chevronnés traducteurs et commentateurs pour expliciter ce qu'est «l'essence-de-lumière» rend bien le caractère à la fois sensible (la lumière «est vue et fait voir») et abstrait (la lumière est «impalpable») qui est associé à ce genre de religion. Logiquement parlant, la lumière doit «être vue» avant de «faire voir». C'est sans doute pourquoi notre auteur affirme que l'esprit se présente initialement dans la «Religion» sous la figure de la lumière pure: «Elle est, en vertu [de] cette détermination, l'*essence-de-lumière* du levant, pure, contenant et emplissant toutes choses, qui se maintient dans sa substantialité dépourvue de forme.»[538] On le voit, malgré le fait que Hegel acquiesce à l'idée que la lumière «contient et emplit toute chose», il nous invite premièrement à saisir la divinité du côté de «ce qui est vu», et non par «ce qu'elle fait voir», en faisant initialement pencher le poids de ses indications du côté de la lumière «pure» (*reine*), ou, ce qui est la même chose, du côté de «sa substantialité dépourvue de forme» (*seiner formlosen Substantialität*). Mais, en s'arrimant toujours, dans la section «Religion» de son premier ouvrage systématique, au mouvement de la connaissance conceptuelle qui pousse immanquablement l'indétermination à se déterminer, le penseur exprime la nécessité du passage de la pure lumière divine qui «se fait voir» à «ce qu'elle fait voir»: «La lumière pure diffracte sa simplicité comme une infinité de formes, et se donne en victime à l'être-pour-soi, afin que le singulier prenne pour soi consistance en sa

[536]Par cette religion de la lumière, Hegel évoque le zoroastrisme.
[537]*Ph.E.*, note 2, p. 594.
[538]*Ph.G.*, p. 453 ; *Ph.E.*, trad. modifiée, p. 595. Nous avons ici ajouté le [de] manquant à la traduction de la *Phénoménologie* que nous employons, pour traduire *vermöge*, comme il se doit, par «en vertu de».

substance.»[539] Cette transition du premier élément qui s'affiche dans l'«essence-de-lumière», «ce qui fait voir», à l'autre qui y prend tout autant place, «ce qui est vu», marque précisément l'émergence d'une religion inspirée de *La plante et l'animal*[540].

Après que la divinité se soit caractérisée comme une pure lumière où rien ne se distingue, à la manière d'une universalité sans mélange, cette dernière dérive vers son opposition radicale, ou, pourrait-on dire, vers la pure singularité. Hegel affirme en effet que, dans la religion de «la plante et l'animal», on rencontre des vies «se particularisant [et] conscientes d'elles sans universalité.»[541] Justement, seul le vivant est vraiment capable de se singulariser par lui-même. C'est en vertu de cette idée que l'humanité semble avoir misé sur les premières formes vivantes dont elle a eu conscience pour articuler la singularisation de l'essence-de-lumière divine qui s'exhibe dans le deuxième moment de la «religion naturelle», à savoir celles du monde végétal et du monde animal. L'on conviendra qu'entre la plante et l'animal, c'est ce dernier qui, de ces deux instances investies de lumière, manifeste avec le plus de vigueur sa singularité en raison de sa plus grande capacité à soumettre ce qui lui est autre à son pouvoir «destructeur». La *Phénoménologie* nous l'explique en ces termes:

> L'innocence de la *religion des fleurs*, qui n'est que représentation dépourvue de soi du Soi, [passe] dans le sérieux de la vie combattante, dans la faute de la *religion de l'animal*, le repos et [l']impuissance de l'individualité contemplative passe dans l'être pour-soi destructeur.[542]

---

[539]*Ph.G.*, p. 453-454 ; *Ph.E.*, p. 596.
[540]Au dire de Labarrière et Jarczyk, «cette figure religieuse recouvre les religions qui, de l'Inde à l'Afrique, correspondent à un mode de vie nomade et guerrier et se traduisirent par une identification du groupe social à un symbole totémique.» Voir, *Ph.E.*, note 2, p. 597.
[541]*Ph.G.*, p. 454 ; *Ph.E.*, p. 597. Cette «particularisation sans universalité» devrait nous rappeler le mouvement de la «connaissance qui se définit» que avons fait ressortir de notre étude de la *logique* d'Iéna. En effet, on se souviendra que, selon Hegel, la définition du savoir universel implique un moment où la connaissance est divisée en elle-même, c'est-à-dire où elle se particularise, avant d'arriver à exprimer une unité garante d'universalité. Voir p. 160-163 de notre thèse pour un rappel de cette notion importante en philosophie hégélienne.
[542]*Ph.G.*, p. 454 ; *Ph.E.*, p. 597.

En s'exhibant dans le règne animal, le divin, en d'autres termes, le «Soi» (*Selbst*), réduit la distance qui le séparait de la définition de lui-même dans la «religion des fleurs» (*der Blumenreligion*) qui ne le représentait que comme ce qui est «dépourvue de soi» (*selbstlose*). Ce qui différencie l'animal de la plante, c'est le pouvoir destructeur dont est dépourvue cette dernière à cause de son état foncièrement passif, ou, pour reprendre l'expression du penseur, à cause de sa nature «contemplative». Il est important de rappeler cette différence entre la plante et l'animal puisque c'est la capacité de détruire ce qui est donné dans le monde qui va permettre à l'animal de progresser vers une détermination supérieure du divin. Ainsi, la *Phénoménologie de l'Esprit* soutient que c'est l'apparition de la positivité au sein du pouvoir destructeur des animaux qui ouvre la voie à un enrichissement de la spiritualité divine: «Sur les esprits animaux qui se déchirent, celui qui travaille garde par conséquent la suprématie, lui dont l'agir n'est pas seulement négatif, mais pacifié et positif.»[543] Dès que la pure négativité destructrice des animaux s'est transformée en travail, on nous assure que la dernière forme de la «religion naturelle» peut apparaître, entendons ce que Hegel appelle le «maître d'œuvre» et qu'il désigne comme une instance où la divinité n'arrive pas encore pleinement à atteindre son «Soi» à même ce dans quoi elle s'expose. Lisons-le:

> L'esprit apparaît donc ici comme le *maître d'œuvre*, et son agir, par quoi il se produit au jour lui-même comme ob-jet mais n'a pas encore saisi la pensée de soi (*aber den Gedanken seiner noch nicht erfaßt hat*), est un travailleur instinctif, à la façon dont les abeilles construisent leurs alvéoles.[544]

Avec cette figure religieuse, qui appartient historiquement aux peuples sédentaires qui

[543] *Ph.G.*, p. 455 ; *Ph.E.*, p. 598.
[544] *Ph.G.*, p. 455 ; *Ph.E.*, p. 598.

contrairement aux nomades se donnent la peine de bâtir de grandes choses[545], Hegel s'inspire du mouvement de l'Absolu qu'il a su mettre à jour à Iéna. Ce mouvement, nous devons nous en rappeler ici, pense l'esprit et la nature comme deux éléments imbriqués dans la manifestation d'une seule et même chose. Glanant sur sa logique de l'Absolu pour articuler le contenu religieux de sa *Phénoménologie*, le philosophe allemand reprend l'idée que, absolument parlant, «l'extériorisation d'une extériorisation équivaut à une intériorisation»[546]. Dans l'optique particulière de la section «Religion» du premier livre hégélien, à savoir celle où l'on suit le mouvement de Dieu qui délaisse sa pure subjectivité en s'objectivant totalement dans le monde, nous sommes conviés à un processus qui suppose également que «l'objectivation d'une objectivation équivaut à une subjectivation». En ce sens, lorsque notre auteur affirme dans la partie de son ouvrage qui traite du «maître d'œuvre» que l'esprit «se produit au jour lui-même comme ob-jet» (*sich selbst als Gegenstand hervorbringt*), il faut garder en tête que tout cela est engendré à partir d'une objectivation qui, en s'objectivant, met tout en place pour que la subjectivité puisse apparaître dans le monde. Le problème avec cette figure religieuse de la conscience, c'est que le travailleur n'arrive pas à se reconnaître dans ce qu'il a objectivement produit; il ne s'intuitionne que comme l'artisan de ce qui est «produit au jour», il ne se perçoit que dans la «force productrice» et non pas dans ce qui en résulte. Hegel nous communique ainsi cette caractéristique du «maître d'œuvre» qui, malgré ce qui le limite, exprime quand même une progression appréciable par rapport à la «vie-animale»:

> Qu'il(= le travailleur) ne soit plus conscient de soi immédiatement dans la vie-animale, il le prouve par le fait que, en regard de celle-ci, il se constitue comme la force produisant au jour (*als die hervorbringende*

---

[545]Hegel nous parle des pyramides et des obélisques qui nous viennent de l'Égypte pharaonienne pour donner un relief historique à cette figure religieuse. Voir, *PhG.*, p. 599 ; *Ph.E.*, p. 599.

[546]Voir la page 268 de notre recherche pour un rappel de cette notion assumée par la philosophie hégélienne.

> *Kraft*) et se sait dans elle comme [dans] *son* œuvre (...).[547]

Malgré cette progression, il ne faut pas l'oublier, la claire manifestation de la divinité ne prévaut chez l'artisan travailleur qu'en tant que «force» et demeure obscure dans les objets produits par ce dernier. En d'autres termes, l'on pourrait dire que la divinité, en tant qu'Absolu, ne se laisse pas encore voir chez le «maître d'œuvre» comme ce qui unit l'artisan à ses ouvrages. Pourquoi en est-il ainsi? On répond à cette question en nous invitant à constater qu'il fut un temps où les productions artisanales humaines exprimaient un conflit entre la pensée et l'animalité. Cette idée, Hegel nous amène à l'accepter en soulevant que les premiers artisans se sont d'abord davantage inspirés des formes naturelles et organiques que de leur pensée pour produire des choses:

> La forme organique qui, laissée libre, prolifère dans la particularité, assujettie de son côté par la forme de la pensée, élève d'autre côté ses figures linéaires et planes jusqu'à la courbure plus animée, — un mélange qui devient la racine de l'architecture libre.[548]

Le principal inconvénient avec les produits artisanaux, c'est qu'ils ne peuvent exprimer qu'un simple «mélange» (*eine Vermischung*) entre le rationnel et le naturel, et jamais l'harmonisation qui permettrait à l'artisan de se reconnaître absolument en eux. La *Phénoménologie de l'Esprit* laisse entrevoir l'émergence de la sculpture dans le champ des productions artisanales humaines comme un prodrome à la parfaite synthèse du naturel et du spirituel sous une forme sensible dont seul est capable l'artiste. Mais là encore, comme dans l'architecture, l'artisan sculpteur puise initialement dans la naturalité plutôt que dans la spiritualité pour exprimer la «force productrice» qui n'arrive pas encore à traduire le divin d'une

---

[547] *Ph.G.*, p. 457 ; *Ph.E.*, p. 600. Les «( )» sont nôtres.
[548] *Ph.G.*, p. 456 ; *Ph.E.*, p. 600.

façon adéquate: «Le travailleur recourt tout d'abord à la forme de l'*être-pour-soi* en général, à la *figure-animale* (*Tiergestalt*).»[549] Or, comme si la force productrice qui définit le travailleur ne demandait qu'à se manifester dans la plus haute forme de l'*être-pour-soi*, la« figure animale» représentée dans des éléments sensibles ne pourra s'empêcher de se mêler à la «figure humaine». On nous le fait comprendre en soulignant que la figure-animale «ne se trouve plus employée, elle seule et totalement, par le travailleur, mais mêlée à la figure de la pensée (*der Gestalt des Gedankens*), à la [figure] humaine (*mit der menschlichen*).»[550] L'on reconnaîtra ici, sans trop de difficulté, la référence à la coutume de représenter les dieux par des formes mi-humaines mi-animales. Hegel puise encore plus profondément dans le folklore antique à l'intérieur des derniers paragraphes qu'il consacre à la «religion naturelle» dans son grand ouvrage de 1807, en s'inspirant de la mystérieuse légende qui entoure la «statue de Memnon»[551] qu'on retrouvait à Thèbes. Il utilise cet exemple pour nous faire comprendre que même lorsque la statuaire aura totalement réussi à délaisser la figure animale pour n'exprimer que la figure humaine, c'est-à-dire pour n'exprimer que l'autoconscience, cette dernière n'arrivera pas tout de suite à communiquer son contenu «par elle-même», entendons sans recourir à des artifices extérieurs. Lisons ce fascinant passage de la *Phénoménologie de l'Esprit* qui s'inspire de Memnon:

> L'œuvre, par conséquent, lorsqu'elle s'[est] aussi totalement purifiée de ce qui est animal et porte en elle seulement la figure de l'autoconscience (*die Gestalt des Selbstbewußtseins allein*), est la figure encore muette qui a besoin du rayon du soleil levant pour avoir [un] son, lequel, engendré par la lumière, n'est encore que résonance

[549] *Ph.G.*, p. 457 ; *Ph.E.*, p. 600.
[550] *Ph.G.*, p. 457 ; *Ph.E.*, p. 600-601. Les «( )» sont nôtres.
[551] «**Memnon.** Fils d'Éros (l'Aurore) et de Tithonos, chef d'un contingent d'Éthiopiens à la guerre de Troie, Memnon fut un héros de grande valeur et combattit avec courage aux côtés des Troyens contre les Grecs. [...] On raconte aussi que Memnon fut enterré en Egypte, à Thèbes, et que sa statue qui se dressait derrière le temple rendait un son semblable à celui de la lyre quand elle était touchée par les premiers rayons du soleil auroral.» Voir, J. Schmidt, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris, Librairie Larousse, 1992, p. 199-200.

> et non langage, ne montre qu'un Soi extérieur, non le [Soi] intérieur.[552]

Nous voilà en présence d'un texte clef qui concerne le passage de la «religion naturelle» à la «religion d'art» dans la *Phénoménologie*. En effet, il vaut la peine de remarquer que, d'un côté, le passage reprend l'ensemble des propos de la «religion naturelle», on y voit la «lumière divine» qui anime ce qu'a produit le maître d'œuvre, et aussi, dans un autre ordre d'idées, on remarque que l'extrait utilise l'image d'une espèce de «résonance» (*Klang*) au sein de l'œuvre humaine. Cette image est la même dont s'inspirent les *Cours d'esthétique*[553]. Finalement, on soulève que cette production supérieure de l'artisan, sans aucun doute dans la problématique qui nous occupe ici, la statue de Memnon, ne montre «qu'un Soi extérieur, non le [Soi] intérieur» (*nur ein äußeres Selbst, nicht das innere zeigt*). Avec cette dernière assertion, Hegel s'assure un passage de la «religion naturelle» à la «religion d'art» qui respecte la position sur l'origine et le contenu de l'œuvre d'art soutenue dans ses cours d'Iéna et de Berlin. Afin de nous en rendre compte, il suffit de rappeler quelle est l'instance qui, selon notre auteur, permet, avec le plus de justesse, de manifester un «Soi extérieur» qui témoigne du «Soi intérieur» de tout un chacun. Il ne s'agit bien entendu pas ici de la famille, qui elle aussi, nous l'avons déjà constaté, figure un «Soi extérieur» qui manifeste une intériorité propre à un certain groupe d'individus. Il est plutôt question de l'État, ce «Soi» en lequel un plus grand nombre de gens reconnaissent leur intériorité particulière. Seul l'État peut permettre à l'œuvre artisanale de devenir artistique, en lui octroyant la capacité, par elle-même et non à l'aide d'artifices extérieurs, de faire «résonner» ce qui nous caractérise en tant qu'individus singuliers tout au fond de notre poitrine. C'est ce que nous permettent de constater les pages explicitement consacrées à l'art dans la

---

[552] *Ph.G.*, p. 457 ; *Ph.E.*, p. 601. Les «( )» sont nôtres.
[553] Voir la note 413 de notre thèse pour ce rappel.

Phénoménologie de l'Esprit. Elles le font en nous rappelant qu'une œuvre ne peut s'avérer artistique que dans la mesure où elle est animée par une subjectivité «étatique». Le deuxième paragraphe qu'on rencontre dans la «religion d'art» est exemplaire à ce niveau et vaut la peine d'être lu en entier. Parcourons-le:

> Demandons-nous quel est l'esprit *effectif* qui, dans la religion d'art, a la conscience de son essence absolue, il s'avère que c'est l'esprit *éthique* ou [esprit] *vrai*. Il n'est pas seulement la substance universelle de tous les singuliers, mais, en tant qu'elle [=la substance] a pour la conscience effective la figure de la conscience, autant dire que elle, qui a l'individualisation, se trouve sue d'eux comme leur essence et œuvre propre. Ainsi n'est-elle pas pour eux l'essence-de-lumière, [essence] dans l'unité de laquelle l'être-pour-soi de l'autoconscience est contenu de façon seulement négative, seulement fugace, et intuitionne le maître de son effectivité, — pas plus qu'elle n'est le dévorer incessant des peuples qui se haïssent, — ni l'assujettissement de ces mêmes [peuples] en castes, qui ensemble constituent l'apparence de l'organisation d'un tout achevé, alors que lui fait défaut la liberté universelle des individus. Mais il [=l'esprit effectif] est le peuple libre où l'ethos constitue la substance de tous, [substance] dont tous et chaque singulier savent l'effectivité et l'être-là comme leur volonté en acte.[554]

On affirme que «c'est l'esprit éthique ou vrai» (*daß es der sittliche oder der wahre Geist ist*) qui, dans la religion d'art, prend conscience de lui-même, c'est-à-dire qui «a la conscience de son essence absolue» (*das Bewußtsein seines absoluten Wesens hat*). Cette remarque fait ressortir, encore une fois, ce qui doit être mis à l'avant-plan de la section «Religion» de la *Phénoménologie*, à savoir que les différents types de religion, qui se rallient toujours au désir de combler les lacunes de la structure politique dans laquelle ces dernières s'enracinent[555], trahissent l'émergence de la conscientisation d'une divinité absolue qui fut historiquement en

[554] *Ph.G.*, p. 458-459 ; *Ph.E.*, p. 602-603.
[555] C'est ce que nous avons pu constater en suivant la manière dont Hegel a inséré la *Révolution française* dans le développement de sa *Phénoménologie de l'Esprit*. En effet, le philosophe allemand nous invite à constater que tout se passe comme si le christianisme en est historiquement venu à représenter l'aspiration du peuple Français à se défaire des inégalités de la structure politique qu'ils n'arrivaient plus à supporter.

devenir avant de se manifester totalement. À l'intérieur de ce processus, la religion d'art manifeste le pont qui assure le passage du monde politique grec, du «peuple éthique» caractérisé par un esprit de solidarité évacuant le «principe de la singularité pure», au monde politique romain qui, lui, est plutôt marqué par l'individualisme. C'est ce que Hegel veut manifestement nous faire saisir en affirmant que:

> [...] la religion de l'esprit éthique est son élévation au-dessus de son effectivité, l'acte de revenir *à partir de sa vérité* dans le pur *savoir de soi-même*. En tant que le peuple éthique (*das sittliche Volk*) vit dans l'unité immédiate avec sa substance et n'a pas en lui le principe de la singularité pure (*das Prinzip der reinen Einzelnheit*) de l'autoconscience, sa religion dans son achèvement n'entre en scène que dans l'acte où il prend *congé* de son *subsister*.[556]

On pressent ici, dans le passage du monde grec au monde romain, sous les auspices de la «religion d'art», quelque chose d'analogue à ce que Hegel a su voir dans la «religion de la moralité» dont se sont servis les Français pour tenter de changer la face d'un monde dans lequel ils ne se reconnaissaient plus, c'est-à-dire le signe de l'éminent déclin de la structure politique qui règle la vie de ceux qui se réfugient sous une religion particulière qui répond mieux à leur aspiration que ne le fait, à leurs yeux, la réalité politique. Il est évident que la religion a presque toujours frayé avec l'art, ne serait-ce qu'en raison de la production d'objets de culte qui la caractérise. Mais notre auteur, nous le savons, conçoit depuis bien longtemps que l'art a atteint son sommet chez les Grecs; «[c]'est dans une époque telle que vient au jour l'art absolu»[557], affirme-t-il en nous parlant du peuple éthique dans sa *Phénoménologie de l'Esprit* qui va pour la première fois, dans la philosophie hégélienne, nous dévoiler clairement le pourquoi et le

[556] *Ph.G.*, p. 459 ; *Ph.E.*, p. 603.
[557] *Ph.G.*, p. 460 ; *Ph.E.*, p. 605.

comment qui soutiennent cette affirmation[558]. La question de savoir pourquoi Hegel entrevoit la Grèce antique comme le moment historique où l'art a brillé de ses plus beaux feux n'est pas difficile à élucider. Nous n'aurons aucun mal à le faire, surtout après avoir constaté, en abordant les propos des cours d'Iéna et ceux de l'*Esthétique* de la maturité, que la véritable œuvre d'art doit, pour le penseur, manifester quelque chose en quoi l'homme puisse totalement se reconnaître. Ce genre de production est historiquement apparu, on peut s'en douter, lorsque l'humanité s'est justement attardée à représenter ses dieux par des sculptures aux allures foncièrement humaines. Ceci règle la partie de notre questionnement concernant le désir de montrer pourquoi Hegel considère la Grèce antique comme le berceau de «l'art absolu» (*die absolute Kunst*), puisque c'est cette dernière qui s'est historiquement le mieux attardée à représenter ses dieux de cette façon. Mais, ce «pourquoi» ne peut clairement s'exprimer qu'en étant mis en relation avec son «comment». C'est ce que nous allons montrer à l'instant.

On pourrait être tenté de croire que les hommes se sont d'abord reconnus en tant qu'hommes dans la statuaire grecque. Pourtant, ce n'est pas vraiment de cette manière que les choses se sont passées selon la *Phénoménologie de l'Esprit*. Hegel considère la Grèce antique comme le lieu où l'art s'est accompli en s'appuyant sur l'idée que la plus haute forme sous laquelle puisse se manifester l'Absolu est la forme humaine, et en allant même jusqu'à considérer le corps humain comme «la demeure» (*der Wohnsitz*) de l'esprit: «le corps humain, selon toute sa conformation, se montre comme la demeure de l'esprit, et plus précisément comme sa seule existence naturelle possible (*und zwar als das einzig möglich Naturdasein des Geistes*

---

[558]La Grèce antique en tant que sommet de l'art n'est pas une idée hégélienne. Seule la justification plénière de cette idée est typiquement hégélienne. En effet, nous avons vu qu'à Stuttgart Hegel s'était fait inculquer les vues artistiques de Winckelmann qui considérait l'art hellénique comme indépassable. Pour un rappel de ce moment antérieur de notre recherche, voir la page 25 de notre thèse.

weist).»[559] Lorsqu'un Grec contemplait une belle statue, il n'avait pas l'impression d'avoir un homme devant lui; il y voyait la représentation d'un élément qui participe à l'essence de toute chose, à savoir un dieu. C'est donc dire que ce ne pouvait être l'humanité du Grec qui se trouvait éveillée par la rencontre de ces statues antiques qu'on considère encore de nos jours comme des œuvres rayonnantes de beauté, mais bien autre chose, quelque chose qu'il devait arriver à pressentir, dans l'optique des divinités mises de l'avant dans les productions artistiques antiques, comme son essence, comme ce qui le définissait en tant qu'individu. Or, en raison du fort sentiment de solidarité qui a caractérisé l'Antiquité, l'individu grec était avant tout considéré comme un «citoyen», comme membre d'une communauté particulière à laquelle s'adjoignaient des dieux particuliers. C'est cette citoyenneté qui se trouvait interpellée en lui par sa contemplation des beaux dieux sculptés. En lisant la *Phénoménologie de l'Esprit* après avoir abordé les cours d'Iéna et certains passages de l'*Esthétique* de la maturité, on se rend vite compte que notre auteur, en 1807, avait déjà théorisé le caractère «national» et aussi temporel qu'il attribuera aux œuvres d'art à la fin de sa vie. La manifestation de l'État dans les productions artistiques antiques est adroitement soulevée dans le premier grand ouvrage systématique hégélien lorsqu'on nous présente l'artiste grec comme le lieu où se réfugie un «esprit éthique» mourant. Cet «esprit moribond» exprime un événement historique. Il énonce un moment de l'histoire au sens où c'est la solidarité grecque en passe de sombrer dans l'individualisme qu'on a reconnu aux Romains qui est visée en lui. Ainsi, s'inspirant de l'image d'un esprit étatique qui s'est «échappé de son corps» politique, la *Phénoménologie* affirme ce qui suit pour décrire l'émergence de l'artiste hellénique:

---

[559] *Ästh. II*, p. 21-22 ; *Cours II*, p. 19. Pour une autre affirmation similaire de Hegel, voir la note 415 de notre thèse.

> L'*existence* du concept pur dans lequel l'esprit s'[est] échappé hors de son corps (*aus seinem Körper geflohen*) est un individu qu'il se choisit comme coupe de sa douleur. En celui-ci, il [=l'esprit] est comme son universel et sa puissance dont il [=l'individu] pâtit violence, comme son pathos [par quoi], lui ayant été livrée, son autoconscience perd la liberté. Mais cette puissance positive de l'universalité se trouve vaincue par le Soi pur de l'individu, [entendu] comme puissance négative. Cette activité pure, consciente de sa force inamissible, lutte avec l'essence non-figurée; en en devenant maîtresse, du pathos elle a fait son matériau et s'est donné son contenu, et cette unité vient au jour comme œuvre, l'esprit universel individualisé et représenté.[560]

Avec ces indications, qui reprennent l'idée de la maturité selon laquelle les producteurs d'œuvres d'art sont totalement envahis par la «Chose même», le philosophe allemand nous laisse entrevoir ce qui différencie l'artisan de l'artiste. On est en effet amené, en lisant la *Phénoménologie*, à prendre conscience que ce que l'artisan articule pour servir l'«esprit du peuple» est ce dont cet «esprit du peuple» se sert pour s'articuler soi-même à partir de l'artiste. Tout se passe comme si Hegel soutenait que l'Esprit absolu «choisissait» parmi les artisans, c'est-à-dire entre ceux qui *maîtrisent* la force et l'habileté de produire des œuvres qui valent, les hommes capables de faire resplendir sa magnificence. De la sorte, la principale différence entre l'œuvre artistique et l'œuvre artisanale se résume en la question de savoir si l'homme qui l'a produite a réussi à se laisser absolument envahir par l'esprit de son peuple dans ses productions. Lorsqu'il y arrive, cela veut dire que cet homme, en utilisant les mêmes ressources matérielles que l'artisan, à savoir les «éléments de la nature» (*die Elemente der Natur*), a produit un ouvrage qu'on peut vraiment qualifier d'artistique. C'est pourquoi Hegel définit l'œuvre d'art de cette façon dans son livre de 1807: «En même temps, [étant] tout d'abord une figure *singulière*, son être-là est l'un des éléments de la nature, tout comme son effectivité autoconsciente l'esprit-d'un-peuple singulier (*seine selbstbewußte Wirklichkeit ein einzelner*

---

[560] *Ph.G.*, p. 461 ; *Ph.E.*, p. 605-606. Les «( )» sont ici nôtres.

Volksgeist).»[561] Le temps est venu de faire quelques efforts pour comprendre ce qui s'est passé lorsque la religion s'est historiquement liée à l'art absolu. Notre auteur nous l'explique en divisant l'apparition de la «religion d'art» en trois moments: *L'œuvre d'art abstraite* (*Das abstrakte Kunstwerk*), *L'œuvre d'art vivante* (*Das lebendige Kunstwerk*), *L'œuvre d'art spirituelle* (*Das geistige Kunstwerk*). Nous allons brièvement aborder ces étapes qui définissent la «religion d'art» afin de montrer en quoi elles contribuent à faire émerger le dernier visage que peut revêtir la religion dans les visées d'une quête conscientielle de l'Absolu, c'est-à-dire la «religion manifeste» (*Die offenbare Religion*).

L'humanité qui en est venue à sculpter des divinités pour veiller sur les différentes nations dans lesquelles elle s'est historiquement éparpillée a sans contredit dû souffrir du mutisme qui caractérise les statues. Hegel soutient que les artistes ont sûrement été les premiers à se rendre compte que leurs œuvres, malgré le fait qu'elles touchaient une corde sensible au tréfond des individus, demeuraient abstraites en ne manifestant pas l'intériorité des divinités qu'elles représentaient: «L'artiste fait donc en son œuvre l'expérience de ce qu'il *ne* produisait *pas* au jour *une essence égale à lui*.»[562] Notre auteur définit l'homme, nous avons eu l'occasion de le voir au cours des précédentes parties de notre recherche, comme une instance spirituelle qui tente d'atteindre l'Absolu en se manifestant dans ce qui lui semble extérieur. S'il se manifeste dans cette extériorité, ce n'est que pour se la rendre conforme à ce qui lui est intérieur. Or, c'est cette «manifestation de soi» dans ce qui est autre qui fait initialement défaut à la statue divine. Elle se présente donc d'abord, dans cette optique, comme une simple «chose dépourvue d'autoconscience» (*selbstbewußtlosen Dinges*). Lisons-le:

---

[561] *Ph.G.*, p. 462 ; *Ph.E.*, p. 607. Les «( )» sont encore nos ajouts.
[562] *Ph.G.*, p. 463 ; *Ph.E.*, p. 609.

> L'œuvre d'art exige par conséquent un autre élément de son être-là, le dieu une autre venue au jour que celle où, de la profondeur de sa nuit créatrice, il tombe dans le contraire, dans l'extériorité, la détermination de la *chose* dépourvue d'autoconscience. Cet élément est le *langage*, — un être-là qui est immédiatement existence autoconsciente.[563]

Ce langage (*die Sprache*), qui, selon la philosophie hégélienne, permet à une chose artistique divinisée de se mettre en chemin vers une conscience de soi, vers une autoconscience, se présente premièrement dans l'hymne (*die Hymne*), ou dans les chants et poèmes qui sont déployés à la gloire des dieux. L'énonciation hymnique, même si elle vise l'intériorité de la statue représentant un dieu, n'est pas l'expression propre de l'«autoconscience égale à lui» que l'artiste espère voir apparaître dans sa production sculpturale. En d'autres termes, ce qui s'énonce ici ne provient pas encore clairement du dieu sculpté qui se tient devant les hommes qui chantent pour lui, ou, pour reprendre les mots de Hegel, on pourrait dire que dans l'hymne le langage «n'est pas le langage de l'autoconscience étrangère»[564]. Les chants et poèmes destinés à la divine statuaire grecque affinent l'écart entre les deux éléments qui entrent en ligne de compte dans ce rituel, à savoir entre l'intériorité humaine et l'intériorité divine qui sont toutes deux invoquées dans l'hymne. S'il en est ainsi, c'est parce que les deux intériorités en question demeurent extérieures l'une à l'autre dans l'hymne. Le «culte» (*der Kultus*) est ce qui permet la première rencontre des déterminations diverses mises de l'avant par l'hymne. Voyons comment:

> Le mouvement des deux côtés dans lequel la figure divine *mise en mouvement* dans le pur élément ressentant de l'autoconscience et la [figure divine] *en-repos* dans l'élément de la choséité abandonnent réciproquement leur détermination diverse, et [dans lequel] en vient à l'être-là l'unité qui est le concept de leur essence, c'est le *culte* qui le constitue. Dans lui, le Soi se donne la conscience de la descente jusqu'à

---

[563] *Ph.G.*, p. 464 ; *Ph.E.*, p. 609.
[564] *Ph.G.*, p. 466 ; *Ph.E.*, p. 612.

> lui de l'essence divine à partir de son au-delà, et celle-ci, qui auparavant est l'[essence] ineffective et seulement ob-jective, obtient par là l'effectivité proprement dite de l'autoconscience.[565]

Notre auteur conçoit la série d'actions destinées aux dieux se dégageant des rituels grecs antiques, qui, en majeure partie, prennent d'abord la forme du «sacrifice», ou le visage de la destruction d'objets en offrande aux divinités, comme la manifestation de l'ardent désir humain de se voir uni à ce qui est divin. Les rouages du culte sacrificiel sont aisés à comprendre lorsqu'on garde en tête le mouvement général de la «Religion» qui nous a conduit à son aspect artistique. Le «sacrifice» (*die Aufopferung*) est, en effet, envisagé par la *Phénoménologie* comme un mouvement initié par l'humain qui fait en sorte que le divin est restitué à lui-même, comme une manœuvre humaine par laquelle le divin est réexpédié à l'autoconscience qu'il a délaissée en se perdant dans la nature. Hegel invite clairement son lecteur à dériver la possibilité de l'«action» sacrificielle religieuse effective d'un préalable sacrifice du divin lui-même. Il le fait, en affirmant que:

> [...] pour que cet agir soit possible, il faut que l'essence se soit déjà elle-même sacrifiée *en soi*. Cela, elle l'a fait en ce qu'elle s'est donné *être-là*, et s'est faite *animal singulier* et *fruit*.[566]

En vertu de la spéculativité qui anime toujours les propos hégéliens, l'on est ici encore une fois convié à saisir que la négation d'une négation pourvoit à la manifestation de quelque chose de positif. On pourrait aussi dire, pour reprendre les termes de l'équation religieuse qui se résout dans le culte, que le sacrifice d'un sacrifice équivaut, dans la religion pour la conscience, à faire naître la divinité dans la statuaire grecque. D'après la *Phénoménologie*, cette figuration de l'autoconscience divine dérivant des «actions culturelles humaines» ne pourvoit

---

[565] *Ph.G.*, p. 466-467 ; *Ph.E.*, p. 613.
[566] *Ph.G.*, p. 468 ; *Ph.E.*, p. 615.

pas seulement à faire ressortir la gloire du divin, mais aussi celle des humains qui sont entremêlés dans ce processus. Lisons-le:

> Mais ce n'est pas seulement l'honneur du dieu qui vient à effet, et la bénédiction de sa bienveillance ne s'écoule pas seulement dans la *représentation* sur le travailleur, mais le travail a aussi la signification inverse en regard de la [signification] première de l'extériorisation et de l'honneur étranger. Les demeures et les portiques du dieu sont pour l'usage de l'homme, les trésors qui y sont conservés [sont], en cas de nécessité, les siens; l'honneur dont ce [dieu] jouit dans son ornementation est l'honneur du peuple artiste et magnanime. Lors de la fête, celui-ci orne pareillement ses propres habitations et vêtements, aussi bien que ses cérémonies, avec un attirail choisi. Il reçoit de cette manière, pour ses dons, la contrepartie de la part du dieu reconnaissant et les preuves de sa faveur dans laquelle il se lia à lui par le travail, non dans l'espérance et [dans] une effectivité d'après coup, mais [il] a immédiatement, dans l'honneur rendu et [dans l']offrande des dons, la jouissance de sa propre richesse et parure.[567]

La célébration de l'humanité par le divin, conçue comme la juste «contrepartie de la part du dieu reconnaissant» (*die Erwiderung von dem dankbaren Gotte*) pour ce que l'homme a sacrifié à sa gloire, va influencer l'*œuvre d'art* religieuse *abstraite* dont le sens culmine dans le culte. La *Phénoménologie de l'Esprit* soutient qu'il y a historiquement eu un changement au niveau de la statuaire grecque qui peut être apparenté à une conséquence de la reconnaissance divine de l'humain qui vient à s'éprouver dans le culte. En effet, pour Hegel, ce ne sont pas seulement les dieux inanimés qui ont été sculptés à la manière grecque, mais aussi l'homme lui-même. On nous le fait comprendre en soulevant qu'il vient un temps où «[l]'homme se met donc soi-même à la place de la statue»[568] (*der Mensch stellt also an die Stelle der Bildsäule sich selbst*) et anime de la sorte la religion d'une «fête que l'homme se donne à sa propre gloire»[569] (*das Fest, das der Mensch zu seiner eignen Ehre sich gibt*). C'est la signification que la

---

[567] *Ph.G.*, p. 469-470 ; *Ph.E.*, p. 616.
[568] *Ph.G.*, p. 473 ; *Ph.E.*, p. 620.
[569] *Ph.G.*, p. 472-473 ; *Ph.E.*, p. 620.

philosophie hégélienne donne à *L'œuvre d'art vivante* (*Das lebendige Kunstwerk*) dans la section «Religion» de la *Phénoménologie*, œuvre d'art qui y est justement présentée comme un mouvement qui assume la reconnaissance des dieux envers l'humanité permettant aux hommes qui se distinguent au sein de leur peuple d'avoir l'honneur de se hisser à la place qui était autrefois seulement réservée aux divinités. Parcourons ce texte, qui fait bien ressortir l'esprit des arènes grecque qui, jadis, étaient le théâtre d'un engouement qu'on peut qualifier de religieux parce qu'il célébrait toute la force de la belle corporéité humaine que les artistes exprimaient dans les statues auparavant réservées aux représentations divines:

> Si chaque singulier sait au moins se présenter comme porte-flambeau, il s'en dresse Un parmi eux qui est le mouvement figuré, l'élaboration lisse et la force fluide de tous les membres; — une œuvre d'art vivante animée (*ein beseeltes lebendiges Kunstwerk*), qui associe la vigueur à sa beauté, et à qui échoit en partage, comme prix de sa force, l'ornement dont se trouva honoré la statue, et l'honneur d'être, au sein de son peuple, au lieu du dieu de pierre, la présentation corporelle suprême de son essence [= l'essence de la statue].[570]

L'engouement grec pour le «beau gladiateur»[571] (*der schöne Fechter*), pour ce véritable «dieu» de l'arène, a permis au divin de dépasser les limites auxquelles était originairement contraint son rayonnement en étant seulement reconnu par un peuple particulier: «dans cette fête qui est l'honneur de l'homme disparaît l'unilatéralité des statues qui ne contiennent qu'un esprit national»[572]. S'il en fut ainsi, c'est parce que la «belle corporéité» pleine de vigueur saluée chez l'athlète peut susciter l'admiration chez d'autres peuples, parce qu'elle représente l'idéal humain dans toute sa force et sa splendeur. Ce faisant, c'est à la figuration de l'humanité que participe cette détermination de la divinité dans la religion. C'est pourquoi Hegel dit que, dans ce

---

[570]*Ph.G.*, p. 473 ; *Ph.E.*, p. 620. Les «( )» sont nôtres.
[571]*Ph.G.*, p. 474 ; *Ph.E.*, p. 621.
[572]*Ph.G.*, p. 474 ; *Ph.E.*, p. 621.

contexte, le «peuple n'est par conséquent plus conscient dans lui de sa particularité, mais plutôt de l'abandon de cette même [particularité] et de l'universalité de son être-là humain.»[573] Comment l'esprit religieux grec peut-il arriver à se dégager de la singularité que lui confèrent les peuples particuliers, tout en faisant ressortir l'universalité des êtres-là, c'est-à-dire celle qui émanent des beaux athlètes en tant qu'idéal humain? Notre auteur affirme que c'est *L'œuvre d'art spirituelle* (*Das geistige Kunstwerk*) qui le lui permet, en utilisant «à nouveau le langage (*wieder die Sprache*)»[574] pour briser ses chaînes: «les beaux esprits-d'un-peuple particuliers se réunissent dans Un Panthéon, dont l'élément et [la] demeure sont le langage.»[575]

On se souvient que le langage, sous les apparences de l'hymne, est ce qui a permis à *L'œuvre d'art abstraite* d'approcher l'intériorité que ne pourra vraiment lui conférer que le sacrifice. C'est gratifiée de toute la richesse manifestée dans *L'œuvre d'art vivante*, et partant d'elle, que la figure langagière refait à présent surface pour manifester le contenu substantiel par une autre forme artistique que la sculpture, à savoir celle qui concerne l'énonciation, ou la narration, d'un monde partagé entre humain et divin. L'«épopée grecque», qui mettait en lumière les rapports complexes entre le monde humain et le monde divin, est visée par le philosophe allemand comme un témoignage historique de ce qu'il appelle *L'œuvre d'art spirituelle*. C'est l'humanité de tout un chacun, nonobstant son appartenance à un peuple particulier, qui se voit interpellée par l'écoute des récits grecs où les humains souffrent souvent des caprices des dieux olympiens. C'est précisément ici que la *Phénoménologie de l'Esprit* amorce l'idée du passage de l'«art», qu'elle mêle à la religion, à la «religion» proprement dite, telle que nous le présentait la *Philosophie de l'Esprit* enseignée à Iéna avant sa publication. En

---

[573] *Ph.G.*, p. 474 ; *Ph.E.*, p. 621.
[574] *Ph.G.*, p. 473 ; *Ph.E.*, p. 621.
[575] *Ph.G.*, p. 474 ; *Ph.E.*, p. 621-622. Les «( )» sont nôtres.

effet, nous avons vu Hegel concevoir la religion, dans les manuscrits des cours qui précèdent le lancement du livre qui le consacrera philosophe, comme ce qui fait en sorte que la notion d'État s'évanouit, notamment, en nous assurant que dans la religion: «Chacun est l'égal du prince. C'est le se savoir comme l'esprit (*das Wissen seiner als des Geistes*); devant Dieu chacun vaut l'autre.»[576] Un autre indice nous permet de rapprocher les propos de la *Phénoménologie* de ceux de la *Philosophie de l'esprit* qui lui est antérieure. C'est l'évocation, dans la section «Religion» de l'ouvrage de 1807, de la personnification hellénique de la mémoire divinisée. Selon la tradition antique, répétons-le pour une dernière fois, il existerait une divinité qui enfanta les neuf muses qui ont inspiré les poètes et les dramaturges grecs: «Mnémosyne». La *Phénoménologie* nous entretient de ce qui anime intérieurement le poète grec, en des termes qui ne peuvent que nous rappeler ce que nous avons fait ressortir de l'enseignement qui émane de la *Philosophie de l'esprit* d'Iéna. Lisons-le:

> L'*aède* est le singulier et [l']effectif par qui comme sujet de ce monde il se trouve engendré et porté. Son pathos n'est pas la puissance-de-la-nature qui engourdit, mais Mnémosyne (*sondern die Mnemosyne*), l'éveil de la conscience et l'intériorité devenue, la remémoration (*die Erinnerung*) de l'essence auparavant immédiate. Il est l'organe disparaissant dans son contenu, ce n'est pas son Soi propre qui vaut, mais sa muse, son chant universel.[577]

Que ce soit dans les poèmes ou dans les drames joués dans les théâtres de la Grèce antique, l'on retrouve toujours des références à un peuple particulier, et c'est par ce qui se manifeste en lui que sont portés les artistes helléniques. Or, paradoxalement, comme nous l'avons laissé entendre plus tôt, aussitôt que ce n'est pas essentiellement le sentiment national qui se voit éveillé par l'œuvre d'art, mais plutôt l'humanité, la différence entre les peuples est

---

[576]*Jenaer Syst. III*, p. 256 ; *Phil. espr.*, p. 114. Nous avons abordé et expliqué ce passage aux p. 217-218 de notre thèse.

[577]*Ph.G.*, p. 475 ; *Ph.E.*, trad. modifiée, p. 623. Les «( )» sont nôtres.

sur le point de disparaître, et la «religion d'art» sur son déclin. Étant donné que nous savons désormais, parce que nous l'avons répété plusieurs fois déjà, que l'art se définit chez Hegel comme la «manifestation sensible du spirituel», il n'est pas sorcier de déceler que ce dernier court à sa perte en prenant conscience de la façon dont s'articule ce que la *Phénoménologie* désigne comme une œuvre d'art «spirituelle». En effet, tous conviendront que, entre la pierre et le bois, qui expriment l'esprit dans la sculpture, et le «langage», qui en fait de même dans la narration artistique, ce dernier exprime un élément moins sensible que ceux qui sont utilisés par la sculpture. Autrement dit, une composante plastique est instinctivement jugée plus sensible qu'un composé sonore, ne serait-ce qu'en raison de l'aspect matériel et palpable qui la caractérise. Hegel définissait précisément le langage, dans ses cours d'Iéna, comme ce qui «existe dans l'élément de l'air en tant qu'extériorité de la fluidité libre et sans forme»[578], relevant ainsi son caractère foncièrement immatériel. Conséquemment, on peut se risquer à affirmer que les arts scéniques grecs articulent la spiritualité sous une forme qui n'est presque plus sensible, ou, ce qui serait plus juste, expriment celle-ci d'une manière sensible presque complètement spiritualisée. L'art, en raison de sa définition dans la philosophie hégélienne, ne peut arriver à totalement exprimer l'esprit de manière sensible. Il atteint son plus haut degré de perfection dans les sculptures grecques aux allures humaines, mais il doit déposer son idéal, celui de présenter l'Absolu, dans une instance plus haute que lui, c'est-à-dire le remettre dans les mains de ce que Hegel appelle *La religion manifeste*. Nous ne nous attarderons que sommairement sur cette dernière détermination religieuse de la conscience présentée dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, puisque l'auteur y reprend, en grande partie, la conception de la religion chrétienne que nous avons abondamment expliquée dans les sections antérieures de notre thèse. On se

---

[578] *Jenaer Syst. I*, p. 288 ; *Ps.*, p. 69. Voir la note 305 de notre thèse pour un rappel de cette notion.

contentera, tel qu'annoncé, de montrer en quoi la «religion d'art» préfigure le mouvement du contenu absolu qui se dévoile dans le plus haut degré conscientiel religieux qui puisse être conçu.

Qu'est-ce qu'un artiste dans la *Phénoménologie de l'Esprit*? Ce n'est rien d'autre qu'un maître d'œuvre, à savoir un sujet abstrait qui s'objective d'abord dans la matérialité sensible, qui, parce qu'il se laisse totalement envahir par quelque chose d'autre que lui-même, manifeste une subjectivité concrète qui englobe beaucoup plus d'éléments qu'elle ne le faisait au départ en étant abstraite. Mais la «religion d'art», au lieu de culminer dans une subjectivité qui arrive à exprimer absolument le divin, nous l'avons vu, se conclut plutôt sur l'humanité qui sommeille en chaque homme, et ce, en délaissant totalement l'affirmation de la divinité comme «essentialité» de toute chose. Pour nous le faire comprendre, la *Phénoménologie* ouvre la «religion manifeste» comme suit:

> C'est par la religion de l'art que l'esprit, à partir de la forme de la *substance*, est entré dans celle du *sujet*, car elle[= la religion de l'art] *produit au jour* sa figure [= la figure du sujet] et pose donc dans elle l'*agir* ou l'*autoconscience* qui, dans la substance terrifiante, ne fait que disparaître, et dans la confiance ne se saisit pas soi-même. Cette humanisation de l'essence divine (*diese Menschwerdung des göttlichen Wesens*) part de la statue, qui n'a en elle que la figure *extérieure* du Soi, tandis que l'*intérieure*, son activité, tombe en dehors d'elle; mais dans le culte les deux côtés sont devenus une-chose, dans le résultat de la religion de l'art cette unité, dans son achèvement, est passée en même temps aussi à l'extrême du Soi; dans l'esprit, qui dans la singularité de la conscience est parfaitement certain de soi, toute essentialité a sombré (*alle Wesenheit versunken*).[579]

À la lumière de cette récapitulation de ce qui s'est produit dans la «religion d'art», il n'est pas étonnant de constater qu'est historiquement apparu un homme qui, voulant faire ressortir le meilleur de l'humanité, s'est présenté à nous sous la figure d'un Dieu tout puissant

---

[579] *Ph.G.*, p. 488 ; *Ph.E.*, p. 638. Les «[ ]» sont du traducteur.

devenu homme. C'est la preuve inéluctable, selon notre auteur, de «l'extériorisation de l'essence divine qui devient chair»[580] (*der Entäußerung des göttlichen Wesens, das Fleisch wird*). Tout se passe comme si on désirait nous faire admettre qu'une foule d'actions humaines avaient en fait silencieusement préparé le sol à partir duquel a pu éclore le christianisme. Car, après avoir vu la «religion d'art» s'effriter dans sa double mission, celle de *représenter la divinité* et celle de le faire sous l'allure du *spirituel manifesté dans une forme sensible*, en s'humanisant totalement, il est difficile de ne pas considérer le plus grand personnage historique du christianisme comme l'homme qui a su rapprocher la religion de son but premier perdu dans l'achèvement de l'art grec religieux. L'homme qui inspira la religion chrétienne, en effet, concerne expressément ce qui est divin, ou, ce qui est la même chose en langage hégélien, l'«essence absolue». Hegel nous l'explique dans un passage tiré d'un des chapitres que la *Phénoménologie* consacre à la «religion manifeste»:

> Cet homme singulier, donc, sous la forme duquel l'essence absolue est manifeste, accomplit en lui comme singulier le mouvement de l'*être sensible*. Il est le Dieu *immédiatement* présent; par là, son *être* passe dans [l']*avoir-été*. La conscience pour laquelle il a cette présence sensible cesse de le voir, de [l']entendre; elle l'*a* vu et entendu; et c'est seulement du fait qu'elle l'*a* seulement vu, entendu, qu'elle même devient conscience spirituelle, ou, tout comme auparavant il se dressait (*aufstand*) pour elle comme *être-là sensible*, il s'est maintenant levé (*aufgestanden*) *dans l'esprit*.[581]

Cet «avoir-été» (*Gewesensein*) dans lequel sombre la divinité du christianisme est la traduction hégélienne de la mort du Christ qui a plongé la communauté chrétienne dans la

---

[580] *Ph.G.*, p. 508 ; *Ph.E.*, p. 663.

[581] *Ph.G.*, p. 497-498 ; *Ph.E.*, trad. modifiée, p. 650. Les «( )» sont nos ajouts pour justifier la modification de la traduction française de la *Phénoménologie de l'Esprit* que nous utilisons. En effet, dans le but de réserver l'idée d'une quelconque «relève» à l'«*Aufhebung*» hégélienne, nous avons décidé de ne pas traduire les expressions «*aufstand*» et «*aufgestanden*» par «releva» et «relevé» comme le font Labarrière et Jarczyk dans leur traduction du passage cité dans cette note.

douleur que lui procure le «sentiment» d'avoir perdu son Dieu. Or, les chrétiens qui ne «voient» plus et n'«entendent» plus réellement leur Dieu, ne le sentent vivant que «dans l'esprit» de leur communauté, esprit qui leur rappelle la vie du Christ et la promesse d'une éventuelle réunion avec lui après leur mort. On le voit, la religion chrétienne se conclut sur la promotion d'un Dieu qui, aujourd'hui, demain et vraisemblablement pour toujours, est destiné à être envisagé comme quelque chose qui se tient en dehors de notre monde. L'accomplissement de la philosophie, plus précisément sous le visage du *Savoir absolu* dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, est ce qui vient relever l'abstraction dans laquelle Dieu culmine dans la religion chrétienne. Ce retour à la vie du divin se produit lorsque le développement total de la conscience est réapprécié à la lumière de la logique absolue de la connaissance que la religiosité n'arrive pas à maintenir à son plus haut niveau. Hegel est catégorique au sujet de l'absoluité du mouvement du savoir, en affirmant ce qui suit dans les dernières pages qu'il consacre au *Savoir absolu* dans son premier grand ouvrage systématique:

> Le savoir ne connaît pas seulement soi, mais aussi le négatif de soi-même ou sa limite. Savoir sa limite signifie savoir se sacrifier. Ce sacrifice est l'extériorisation dans laquelle l'esprit présente son acte de parvenir à l'esprit (*der Geist sein Werden zum Geiste*) dans la forme de l'*événement contingent libre*, intuitionnant son *Soi* pur comme *le temps* en dehors de lui, et pareillement son *être* comme espace. Ce dernier devenir sien, *la nature*, est son devenir immédiat vivant (*sein lebendiges unmittelbares Werden*); elle, l'esprit extériorisé, n'est dans son être-là rien que cette extériorisation éternelle de son *subsister*, et le mouvement qui instaure le *sujet* (*die Bewegung, die Subjekt herstellt*).[582]

L'«essence absolue» que convoite toute religion ne peut rayonner, après le christianisme, que par la compréhension du fait que la formation de la conscience humaine fait partie du processus par lequel cette «essence» devient absolument consciente d'elle-même. De la sorte,

---

[582] *Ph.G.*, p. 529-530 ; *Ph.E.*, p. 693.

ce qui est extérieur à l'esprit humain, entendons la nature avec laquelle se débat la conscience lorsqu'elle débute sa formation au monde sensé dans lequel elle évolue, se dévoile comme le premier devenir «vivant» de l'essentialité de tout ce qui est, qui, prenant d'abord concrètement la forme de l'objectivité, revient à elle-même par l'agir humain qui nous la fait ultimement comprendre comme «le mouvement qui instaure le sujet». Ce que veut finalement nous faire comprendre le *Savoir absolu*, c'est que le processus par lequel la conscience arrive à assumer totalement l'élément objectif de la réalité, tel qu'il aboutit dans le «retour» au savoir subjectif moral qui clôt la section «Esprit» de la *Phénoménologie*, présuppose celui de la «Religion» qui, pour sa part, *manifeste* une certaine justification de l'objectivité, en la «posant». En d'autres termes, le «dépassement subjectif de l'objectivité» dont est capable l'homme n'est absolument possible que pour autant qu'il se joint au «dépassement objectif de la subjectivité» qui anime la concrétisation de l'«autoconscience» divine. C'est ce que vise indéniablement à nous faire comprendre ce long passage qui dévoile le sens de la relecture de l'œuvre de 1807 exigée par le «Savoir absolu»:

> Ce fait de surmonter l'ob-jet de la conscience (*diese Überwindung des Gegenstandes des Bewußtseins*) n'est pas à prendre comme l'[aspect] unilatéral selon lequel il [= l'objet] se montrait comme faisant retour dans le Soi, mais de façon plus déterminée, aussi bien sous la forme où, en tant que tel, il se présentait à lui comme disparaissant que plus encore [sous la forme] où c'est l'extériorisation de l'autoconscience qui pose la choséité (*das die Entäußerung des Sebstbewußtseins es ist, welche die Dingheit setzt*), et où cette extériorisation n'a pas seulement signification négative mais positive, [où] elle ne l'a pas seulement pour nous ou en soi, mais pour elle-même. *Pour elle* le négatif de l'ob-jet ou son acte de se relever (*Aufheben*) soi-même a la signification positive, ou elle *sait* cette néantité de ce même [ob-jet], du fait que d'un côté elle s'extériorise elle-même, — car dans cette extériorisation elle *se* pose comme ob-jet, ou [elle pose] l'ob-jet, en raison de l'unité inséparable de l'*être-pour-soi*, comme elle-même. D'un autre côté, se trouve là en même temps cet autre moment selon lequel elle a tout autant relevé (*aufgehoben*) aussi et repris dans soi cette extériorisation et ob-jectivité, donc dans *son* être-autre comme tel est près de soi. — C'est là le mouvement de la *conscience*, et celle-ci y est la totalité de ses

moments[583]

On saisit bien ici que tout est spirituel pour Hegel, même la nature, qui, de prime abord, semble se dévoiler comme ce qui est contraire à l'esprit humain, mais qui, dans les faits, est en définitive mise à jour comme «esprit extériorisé». Ainsi, la conscience, qui, à un moment donné au cours de son développement devient elle-même esprit en se manifestant dans ce qui lui paraissait initialement extérieur, peut, après avoir été enrichie du véritable contenu de la «Religion» relevé par la philosophie, se voir envisagée, en regard de la «totalité de ses moments», comme une instance qui pourvoit à la figuration d'un Absolu qui «dans *son* être-autre comme tel est près de soi». Absolument parlant, et en termes hégéliens, l'«extériorisation de la subjectivité humaine» concourt à l'«intériorisation de la subjectivité divine», tandis que, corrélativement, on peut dire que l'«extériorisation de la subjectivité divine» est ce qui a contribué à l'«intériorisation de la subjectivité humaine». La *Phénoménologie de l'Esprit*, tout comme les leçons sur la *Philosophie de l'esprit* qui la précèdent et celles sur l'*Esthétique* qui lui succèdent, soulignent bien la grande importance que revêt l'art dans la manifestation conscientielle de l'Absolu. Cette manifestation vient à exiger que les subjectivités humaine et divine se révèlent totalement l'une à l'autre sans entrave ni distance. Nous avons déjà commencé à prendre conscience que, malgré les apparences, la théorie esthétique n'est pas seulement présente dans la section «Religion» de la *Phénoménologie*. En effet, nous avons vu que Hegel, comme dans ses autres ouvrages, fait reposer l'émergence de l'art abordé dans la section «Religion» de son livre de 1807 sur la structure étatique qu'il traite dans la précédente section intitulée l'«Esprit». Nous allons maintenant constater que la théorie esthétique ne déborde pas

[583]*Ph.G.*, p. 516 ; *Ph.E.*, trad. modifiée, p. 673-674. Les «( )» sont nôtres.

seulement de la section «Religion» dans la *Phénoménologie*, en se référant à la section «Esprit» qui lui est immédiatement antérieure, et qu'on peut en déceler la présence dans une partie de texte qui en est encore plus éloignée.

D) L'apparition de la théorie esthétique hégélienne hors des sections «Religion» et «Esprit» dans la *Phénoménologie de l'Esprit*.

Cinq ans après avoir édité la première traduction française de la *Phénoménologie de l'Esprit*, Jean Hyppolite, dans un ouvrage publié en 1946, soulevait la présence de l'art dans une partie de la section «Raison» intitulée «*Das geistige Tierreich und der Betrug oder die Sache selbst*» (Le règne-animal spirituel et la tromperie, ou la Chose même). Selon lui, Hegel y traiterait de «la raison de vivre des artistes qui travaillent pour la beauté de l'Art, des intellectuels qui font avancer la science par leurs recherches érudites et patientes»[584]. Près de trente-trois ans plus tard, avant qu'il ne participe lui-même à une traduction française du bouquin de 1807 en association avec Gwendoline Jarczyk, Pierre-Jean Labarrière met en doute la justesse de l'interprétation de son prédécesseur en ce qui concerne la valeur artistique du contenu articulé dans la section de la *Phénoménologie* dont nous discutons. Lisons cet extrait où les points de vue de deux chevronnés commentateurs de la *Phénoménologie de l'Esprit* s'affrontent:

> Ce qui se dégage de ce texte, c'est une certaine impression de «facilité» dans la diction de soi, impression qui provient de l'affirmation d'une identité plénière de niveau entre l'individualité qui s'exprime en s'arrachant à la nuit de sa conscience de soi et l'extériorité du monde dans lequel elle se donne à connaître. [...] D'où l'image fameuse du cercle, toujours parfait de forme quelle que soit l'aire qu'il couvre; image que Joseph Gauvin, dans un ouvrage à paraître, commente à la perfection en évoquant à son propos le jeu de l'enfant déployant le

---

[584] J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel* I, Paris, Montaigne, 1946, p. 287.

> monde comme une sphère magique dans laquelle il s'exprime librement et sans contrainte; image que d'autres auteurs, J. Hyppolite en particulier, illustrent avec moins de bonheur au moyen du schème de la création artistique: car, s'il s'agit bien alors d'expression créatrice, la lutte que d'entrée de jeu il faut mener avec le matériau implique une composition qui va déjà au-delà de la parfaite identité formelle que suggère ce passage.[585]

Il est opportun de se demander qui, de Hyppolite ou de Labarrière, a raison à propos de la teneur de l'enseignement de Hegel dans le développement de la *Phénoménologie* titré «Le règne-animal spirituel et la tromperie, ou la Chose même». Est-ce qu'on peut dire que le penseur allemand nous y entretient vraiment de l'art, comme le soutient Hyppolite, ou, est-ce qu'une telle direction interprétative doit être écartée à cause de ce qui manque à la conscience à ce niveau particulier de son développement pour arriver à produire quelque chose d'artistique comme le prétend Labarrière en critiquant la position de son compatriote français? Nous allons montrer qu'il est possible d'affirmer que les deux points de vue se valent, mais aussi qu'il peut arriver qu'on donne raison à l'un et que le point de vue de l'autre se montre erroné. Commençons par faire ressortir la vérité de la position de Labarrière qui, comme nous venons de l'annoncer, peut invalider la position de Hyppolite.

Il sera aisé pour nous de saisir pourquoi Labarrière affirme qu'il est impossible de soutenir que Hegel nous parle de l'art dans «Le règne-animal spirituel et la tromperie, ou la Chose même». Nous y arriverons, en tenant compte du lieu où se situe cette détermination conscientielle à l'intérieur du mouvement d'une conscience qu'on dit, à ce moment précis, encore «en progrès» vers l'Absolu. En effet, nous savons que pour être en mesure de produire des œuvres d'art, selon les *Cours d'esthétique*, il faut:

---

[585] P.-J. Labarrière, *Introduction à une lecture de la Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier-Montaigne, 1979, p. 174-175.

> [...] que l'artiste ait beaucoup regardé le monde autour de lui et se soit familiarisé avec ses manifestations extérieures et intérieures, mais aussi que beaucoup de choses, et de grandes, soient passées à travers sa propre poitrine, que son cœur ait été profondément saisi et ému, qu'il ait fait et vécu beaucoup de choses, avant d'être en état d'élaborer les authentiques profondeurs de la vie en autant de manifestations concrètes.[586]

L'exigence d'avoir expérimenté beaucoup d'aspects formateurs de la vie pour se voir accorder l'honneur d'être désigné comme un véritable artiste, que professe Hegel à Berlin, est également présente dans la *Phénoménologie*. On retrouve cette idée de la maturité dans le fait que notre auteur n'y aborde premièrement et explicitement l'art que dans la section «Religion», avant de nous dire qu'il est en fait enraciné dans la structure étatique que l'on retrouve dans la section «Esprit», c'est-à-dire dans l'étape du développement conscientiel immédiatement antérieure à celui de la «Religion». La section «Religion»de la *Phénoménologie* où apparaît l'art suppose donc que la conscience soit préalablement passée par une foule d'expériences préliminaires par lesquelles elle fut durement éprouvée, ou, comme l'affirme l'*Esthétique* de Berlin, suppose que «de grandes choses soient passées dans la poitrine humaine». Or, si l'on tient compte du fait que la partie intitulée «Le règne-animal spirituel et la tromperie, ou la Chose même» appartient à une section de l'ouvrage qui est antérieure à celle de l'«Esprit», antérieure à la section où, selon Hegel, s'exprime la racine de l'art pour la conscience, on doit consentir au point de vue de Labarrière en convenant qu'en regard du niveau conscientiel à partir duquel le philosophe allemand articule les propos de la section «Raison» traitant du «règne animal spirituel», ces propos ne peuvent en aucun cas être immédiatement considérés comme ayant un quelconque rapport avec la théorie esthétique qu'on retrouve dans la philosophie hégélienne. Lorsque la conscience devient pour la première fois raisonnable, on ne peut pas affirmer qu'elle

---

[586] *Ästh. I*, p. 366 ; *Cours I*, p. 376. Ce passage a initialement été présenté à la page 272 de notre thèse.

a vraiment vécu de grandes choses. De plus, nous savons que Hegel, depuis qu'il a enseigné la *Philosophie de l'esprit* à Iéna et jusque dans ses *Cours d'esthétique* berlinois, situe l'émergence de la dimension artistique de la réalité au niveau d'une conscience qui doit être en mesure de se laisser aller à des élans patriotiques en donnant la chance à l'individualité de l'esprit d'un peuple particulier d'agir complètement en elle. Dans la partie du livre que nous commentons, à savoir dans «Le règne-animal spirituel et la tromperie, ou la Chose même», et lorsque cette dimension conscientielle se manifeste pour la première fois à la conscience qui se développe, l'individualité étatique demeure quelque chose d'abstrait. Hegel nous le rappelle justement dans un extrait de la section «Raison» de sa *Phénoménologie*:

> [...] la conscience *singulière* (*das einzelne Bewußtsein*), telle qu'elle a immédiatement son existence dans l'éthicité réelle ou dans le peuple, est une confiance massive, pour qui l'esprit ne s'est pas dissous dans ses moments *abstraits*, et qui donc ne se sait pas non plus *être* comme *singularité* pure *pour soi*.[587]

Selon ce texte, la conscience, lorsqu'elle devient immédiatement raisonnable, se confond absolument avec le peuple au sein duquel elle évolue. Ce qui ne veut pas dire qu'elle est tout de suite plongée dans un état d'identité avec ce dernier; ils sont, au contraire, tous deux, entendons l'individu et le peuple en tant qu'individualité, plutôt marqués par une «indifférence» réciproque. Autrement dit, ni le peuple, ni la conscience singulière qui commence à s'ouvrir à la rationalité ne se sait d'abord, comme le précise Hegel dans le passage que nous venons de lire, «*être* comme *singularité* pure *pour soi*» (*als reine Einzelnheit für sich zu sein weiß*). Le fait qu'on souligne ici que l'homme n'est, à ce moment particulier du développement de la conscience, finalement pas encore librement autoconscient ou conscient de lui-même comme

[587]*Ph.G.*, p. 237 ; *Ph.E.*, p. 343.

membre participant à l'émancipation du peuple dans lequel il vit, nous oblige, comme le fait Labarrière, à demeurer sceptique face à la perception d'une théorie esthétique au sein de la section «Raison» de la *Phénoménologie de l'Esprit*. De plus, la section «Religion» de l'œuvre nous enseigne, comme nous l'avons vu, que, pour que l'art rayonne, il faut, du côté de l'individu en lequel s'incarne l'esprit artistique, qu'on puisse voir que «son autoconscience perd la liberté»[588]. Or, on ne peut perdre ce qu'on n'a pas. Ainsi, avant de nous montrer comment l'autoconscience humaine «perd sa liberté» en s'engageant sur le terrain de l'art, Hegel prend préalablement bien soin, dans son premier grand ouvrage systématique, de dépeindre le mouvement qui pourvoit à la figuration de cette liberté que gagne l'individu. C'est essentiellement cette émergence de l'individualité autoconsciente singulière et libre qui est prise en compte dans la portion de la *Phénoménologie* intitulée «Le règne-animal spirituel et la tromperie, ou la Chose même», section qui, elle-même, il est important de le préciser, est le premier moment d'un développement plus général que notre auteur nomme «L'individualité qui à soi-même est réelle en et pour soi-même» (*Die Individualität, welche sich an und für sich selbst reell ist*). L'introduction de cette partie de la *Phénoménologie* nous montre bien qu'on s'apprête à nous parler de la libération de l'autoconscience humaine. Faisant sans aucun doute référence au manque de liberté de l'autoconscience soulevée dans la citation qui ouvrait ce paragraphe, on affirme que «[l]'autoconscience a maintenant, à propos de soi, saisi le concept qui n'était d'abord que le nôtre à son propos, à savoir être, dans la certitude de soi-même, toute réalité»[589]. Se confondre avec toute réalité, c'est approcher le sentiment de l'ultime liberté où rien ne s'oppose plus à nous. L'autoconscience humaine ne peut arriver à se savoir «toute

---

[588]Voir la note 560 de notre recherche pour ce rappel.
[589]*Ph.G.*, p. 259 ; *Ph.E.*, p. 368.

réalité» (*alle Realität*) que dans la mesure où elle assume l'absoluité de l'«agir» (*das Tun*) qui, du moins pour un moment, pourvoit à amoindrir la différence entre l'intériorité et l'extériorité avec laquelle la conscience se débat durant son développement. Lisons le penseur:

> La conscience a du coup rejeté toute opposition et toute condition de son agir; elle sort *de soi* en toute fraîcheur, et ne [va] pas à *un autre*, mais à *soi-même*. En tant que l'individualité est en soi-même l'effectivité, le *matériau* de l'œuvrer et la *fin* de l'agir sont en l'agir lui-même. L'agir a par conséquent l'aspect du mouvement d'un cercle qui librement se meut dans soi-même dans le vide, sans entrave tantôt s'étend tantôt se resserre, et parfaitement satisfait joue seulement dans et avec soi-même. L'élément dans lequel l'individualité présente sa figure a la signification d'un pur acte d'assumer cette figure; il est le jour en général auquel la conscience veut se montrer. L'agir ne change rien et ne va contre rien; il est la forme pure du transposer à partir du *se-trouver-non-vu* dans le *se-trouver-vu*, et le contenu qui se trouve amené au jour et se présente n'[est] rien d'autre que ce que cet agir est déjà en soi.[590]

Pour que la conscience qui «sort de soi» n'aille qu'à elle-même, il faut qu'elle soit capable de créer, dans l'élément de l'extériorité, quelque chose qui englobe autant l'extérieur que l'intérieur d'elle-même. Ce «quelque chose» qui s'articule lorsqu'une conscience assume l'«agir», et par lequel elle devient «autoconscience», doit être ici apparenté aux œuvres rationnelles produites par les intellectuels. Pourquoi? Parce que seul un ouvrage «rationnel» peut s'allier aux caractéristiques de ce dont notre auteur nous parle dans «Le règne-animal spirituel et la tromperie, ou la Chose même», plus particulièrement à celles qui amènent la conscience à se «savoir être, dans la certitude de soi-même, toute réalité». L'intellectuel est, en effet, celui qui veut que son discours soit raisonnable, c'est-à-dire celui qui veut que ses propos participent à l'expression de l'essence de tout ce qui est en exprimant la vérité de l'intériorité comme de l'extériorité de la conscience. C'est en ce sens que l'«œuvre» dont il est question

[590] *Ph.G.*, p. 260-261 ; *Ph.E.*, p. 370. Nous avons déjà présenté une partie de cet extrait à la note 256 de notre thèse.

dans cette partie de texte doit être désignée comme rationnelle et non comme artistique, même si, on doit en convenir, plusieurs éléments peuvent nous inciter à conclure le contraire. Nous avons déjà amplement montré qu'on ne pouvait déceler la théorie esthétique hégélienne au niveau particulier de la *Phénoménologie de l'Esprit* où nous nous trouvons, à savoir dans la section «Raison», à cause de l'exclusion de l'affirmation de l'individualité étatique qui en émane. Malgré cela, il vaut la peine de creuser plus à fond ce qui a pu inciter un commentateur chevronné comme Hyppolite à affirmer qu'on nous entretient du travail des artistes dans ces pages ambiguës. Pour ce faire, nous allons nous inspirer d'un thème que nous jugeons central dans les pages particulières du premier grand livre hégélien que nous élucidons présentement, à savoir ce qu'on y nomme tout simplement, et abondamment, une «œuvre» (*das Werk*).

Ce qui préside à la formation de ce que Hegel appelle une «œuvre» dans «Le règne-animal spirituel et la tromperie, ou la Chose même», tout comme ce qui en résulte, ressemble beaucoup à ce qui se dégage de la théorie esthétique sur laquelle nous nous sommes considérablement penché jusqu'à présent. En fait, nous allons constater que c'est un mouvement identique à celui qui est exprimé dans la théorisation absolue de l'art mise de l'avant par la philosophie hégélienne qui anime cette partie de la section «Raison» de la *Phénoménologie*, et que la seule différence qui départage ces deux instances conceptuelles concerne la nature du contenu que l'«œuvre» contribue à faire émerger dans le monde. Avant de nous attarder à faire ressortir ce qui différencie l'œuvre artistique de l'œuvre rationnelle, puisque c'est de cette différence dont il est ici question, commençons par envisager le premier élément qui les unit d'abord logiquement, à savoir les aptitudes talentueuses que l'intellectuel, autant que l'artiste, doit posséder pour pleinement réussir son «œuvre».

On a pu constater, précédemment, que Hegel soutenait que l'artiste ne pouvait user

adéquatement de son activité créatrice que pour autant qu'il était en possession de certaines habiletés. C'est ainsi que notre auteur met «le don et le sens de *l'appréhension* de *l'effectivité*»[591] au rang des aptitudes dont l'artiste doit être pourvu pour bien accomplir sa tâche. En effet, parce qu'une œuvre artistique se dévoile toujours comme l'expression, sous une forme sensible extérieure, d'une idée que l'artiste a d'abord eue en tête, finalement comme l'extériorisation d'une intériorité[592], il faut que le créateur d'œuvre d'art maîtrise les moyens techniques qui lui permettront d'exposer fidèlement ce qu'il a en lui dans l'extériorité. Cette exigence, les *Cours d'esthétique* berlinois nous le disent, on peut la nommer «talent». Lisons-le:

> L'art, en effet, dans la mesure tout simplement où il doit s'extérioriser de façon individualisée dans une apparition réelle de ses produits, requiert aussi pour les espèces *particulières* de cette effectivation des aptitudes particulières distinctes. C'est ce genre d'aptitude qu'on peut appeler talent, au sens où untel, par exemple, a le talent achevé du violon, tel autre celui du chant, etc.[593]

À bien y penser, l'on conviendra vite que l'art est loin d'être la seule activité humaine qui «doit s'extérioriser de façon individualisée dans une apparition réelle de ses produits» (*sie überhaupt individualisiert und zur realen Erscheinung ihrer Produkte herauszutreten hat*). C'est pourquoi l'on peut affirmer que le talent n'est pas exclusif au domaine artistique et qu'il est de mise pour assurer la réussite de toutes les opérations où l'homme désire mettre quelque chose en «œuvre», comme c'est le cas, par exemple, pour l'artisan et l'intellectuel, L'auteur de la *Phénoménologie de l'Esprit* semble avoir été attentif à cet état de fait en soulignant, dans la partie qui traite du «règne-animal spirituel», l'exigence de la présence du «talent» en tant que

---

[591]Voir la note 445 de notre thèse pour le rappel de cet extrait de l'*Esthétique*.

[592]C'est là tout le sens que revêt l'«agir» aux yeux de Hegel, en exprimant ce qu'il appelle la «forme pure du transposer à partir du *se-trouver-non-vu* dans le *se-trouver-vu*», c'est-à-dire la manifestation extérieure de ce qui n'était d'abord qu'intérieur chez l'artiste. Voir la citation 590 de notre thèse.

[593]*Ästh. I*, p. 366-367 ; *Cours I*, p. 377

capacité à extérioriser d'une manière satisfaisante ce que son possesseur veut exprimer. Le talent est un moment qui intervient avant que la conscience n'assume l'«agir» dont il est question dans cette portion de l'ouvrage. Hegel explique qu'«[e]n premier lieu, donc, la nature originairement déterminée de l'individualité, son essence immédiate, n'est pas encore posée comme agissante, et s'appelle alors capacité, talent, caractère *particuliers*, etc.»[594] Un peu plus loin, toujours dans sa première grande œuvre et dans un même ordre d'idées, le philosophe allemand précise que «[l]e *talent* n'est également rien d'autre que l'individualité originaire déterminée, considérée comme *moyen intérieur* ou *passage* de la fin à l'effectivité.»[595] Ici, répétons-le, le talent intervient comme une «aptitude» à extérioriser la rationalité, comme une «prédisposition» à créer une œuvre qui a la prétention de participer à la figuration de l'essence même de ce qui est, ou à créer une œuvre qui puisse faire en sorte qu'une autoconscience s'intuitionne comme étant «toute réalité». Or, tout se passe comme si Hegel voulait nous faire comprendre que les œuvres des intellectuels, avant qu'il ne compose lui-même sa *Phénoménologie de l'Esprit*, se sont toutes présentées comme des impasses à la manifestation de l'Absolu. S'il en est ainsi, c'est parce que les œuvres intellectuelles de ses prédécesseurs n'ont contribué qu'à faire ressortir le talent, ou la possibilité, de telle ou telle personne à acquérir le «sentiment» de participer à l'essence universelle de l'univers, et ce, sans y participer «réellement». En d'autres termes, notre auteur a tout l'air de viser le désengagement politique qui a toujours semblé caractériser les intellectuels qu'on dit purs et durs dans le «Le règne-animal spirituel et la tromperie, ou la chose-même». C'est ce que concluait Alexandre Kojève dans un de ses cours qui commentait précisément cette portion de la *Phénoménologie*.

[594] *Ph.G.*, p. 263 ; *Ph.E.*, p. 373.
[595] *Ph.G.*, p. 264 ; *Ph.E.*, p. 374.

Constatons-le:

> L'intellectuel n'agissant pas (donc ne se créant pas), ne peut s'intéresser qu'à ce qui *est* en lui, c'est-à-dire à sa «nature» innée. Elle est humaine, parce qu'il vit en société, a été «éduqué» (gebildet) par l'*action* créatrice des autres. En parlant de sa «nature» il parlera donc de l'Homme. Mais ce qu'il dira sera faux, car il ne comprendra pas que «l'*être* vrai de l'homme est son action».
>
> L'intérêt de l'Intellectuel: son talent. Son moyen d'action: son talent même. Il montre son talent par son talent.
>
> Le Citoyen met en œuvre les moyens internes («talent», «caractère») nécessaires pour l'action et les moyens réels, objectifs. Son action est une interaction entre la chose (extérieure) et lui-même. Mais l'intellectuel n'agit pas réellement et ses «moyens internes» lui suffisent.[596]

Par cette analyse, Kojève éclaire en bonne partie le sens de l'intitulé que Hegel a choisi de donner aux pages de son écrit de 1807 qui traitent de l'œuvre de l'intellectuel, à savoir «Le règne-animal spirituel et la tromperie, ou la Chose même». Ce que l'intellectuel arrive à faire resplendir dans la réalité, on le comprend maintenant, ce n'est rien d'autre que sa propre «nature» intérieure, ou son animalité spirituelle, et celui qui n'accorde d'importance qu'à cela dans sa vie, c'est-à-dire qui en fait sa Chose même, «trompe» son désir d'atteindre effectivement l'Absolu. Pourquoi les ouvrages des intellectuels n'arrivent-ils pas à exprimer totalement la plénitude? Hegel semble répondre à cette question en précisant que l'essence de n'importe quelle œuvre consiste à «être un acte de s'énoncer de l'individualité»[597] (*das Wesen des Werkes, ein sich Aussprechen der Individualität*), et que, dans le cas de l'intellectuel, cette dernière n'arrive qu'à énoncer une seule individualité en en excluant d'autres. En d'autres termes, l'œuvre de l'intellectuel n'arrive à exprimer que l'intériorité qui habite l'homme talentueux qui

---

[596] A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947, p. 91. Nous avons corrigé la coquille typographique de l'éditeur qui figure dans le texte de Kojève, où l'on peut lire que «l'*être* vrai de l'homme est son **actien**».

[597] *Ph.G.*, p. 265 ; *Ph.E.*, p. 376.

a réussi à faire rayonner la rationalité dans l'extériorité. C'est donc dire qu'il n'y a que l'auteur d'un ouvrage intellectuel qui peut absolument se reconnaître dans cette œuvre et pleinement sentir que celle-ci contient quelque chose qui traite de «toute réalité», et ce, pour la simple raison que les individualités ne sont pas originairement déterminées de la même façon, ou, pourrions-nous dire, pas aussi talentueuses les unes que les autres en ce qui concerne leur capacité d'aborder ce qui est rationnel. C'est ce que veut nous faire saisir ce passage:

> Mais avec l'œuvre paraît entrer en jeu la différence des natures originaires; l'œuvre, tout comme la nature originaire qu'elle exprime, est *[quelque chose de] déterminé*, car, laissée libre de l'agir, en tant qu'*effectivité étante*, la négativité est en elle comme qualité. Mais la conscience se détermine face à elle comme ce qui a en elle la déterminité en tant que négativité *en général*, en tant qu'agir; elle est donc l'universel en regard de cette déterminité de l'œuvre, peut donc la *comparer* avec d'autres, et de là saisir les individualités elles-mêmes comme *diverses*; l'individu s'aventurant plus avant dans son œuvre, soit comme énergie plus forte de la volonté, soit comme nature plus riche, c'est-à-dire une [nature] telle que sa déterminité originaire est moins bornée; — une autre, par contre, comme une nature plus faible et plus indigente.[598]

Lorsque, par exemple, un philosophe conçoit une œuvre intellectuelle, cette dernière, une fois «écrite»[599], se transforme en quelque chose d'autonome. Une œuvre rationnelle mise à la disposition des autres devient un élément de la réalité objective qui manifeste de lui-même les dispositions rationnelles de l'individualité particulière qui l'a produite. Dès ce moment, dès qu'une œuvre écrite est livrée au public, elle peut être soumise à la critique par une conscience qui «se détermine face» à la déterminité qu'elle exprime. Tenant compte du fait que les hommes ne se trouvent pas tous au même stade de développement intellectuel, Hegel nous enseigne que

---

[598]*Ph.G.*, p. 265 ; *Ph.E.*, p. 375.

[599]L'œuvre raisonnable dont nous entretient Hegel dans cette partie de texte ne peut être rien d'autre qu'un ouvrage écrit, rédigé. Seuls des mots couchés sur du papier peuvent acquérir les caractéristiques que notre auteur dégage du contenu sur lequel il se penche dans les pages que nous scrutons. H. S. Harris, dans son récent livre, le soulève lui aussi. Voir, H.S. Harris, *Hegel's Ladder II: The Odyssey of Spirit*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1997, p. 92-94.

la réception d'un ouvrage rationnel par le public peut prendre deux principales directions. La première, la plus intéressante au niveau de la quête de l'Absolu parce qu'elle manifeste un lien entre l'auteur de l'œuvre et l'individu qui la reçoit, consiste dans l'idée que certaines personnes sont capables de comprendre une œuvre rationnelle, que certaines gens réussissent à délaisser leur «déterminité originaire» pour se hausser à celle de l'auteur. C'est en ce sens qu'il y a des individualités dont on peut dire que leur «déterminité originaire est moins bornée» (*deren ursprüngliche Bestimmtheit weniger beschränkt ist*). Ce genre d'appellation concerne les individus qui sont en mesure, en raison d'une plus grande force de leur volonté, de changer leur point de vue rationnel initial au contact d'une «œuvre intellectuelle». Cette perspective s'oppose, comme le remarque d'ailleurs notre auteur dans le passage que nous commentons, à une autre, à celle qui fait en sorte que certaines personnes ne veulent même pas se donner la peine d'essayer de s'accaparer le contenu d'un ouvrage de raison; ce qui témoigne, à ses dires, d'une «nature originaire» qu'on peut caractériser comme étant «plus faible et plus indigente» (*schwächere und dürftigere*) que celle qui accepte de mettre les quelques efforts requis pour en avoir une quelconque compréhension. Même si l'œuvre de l'intellectuel arrive à rassembler quelques esprits de même nature sous sa coupe, on ne peut négliger le fait, dans l'optique d'une quête d'Absolu, qu'elle n'arrive en définitive qu'à affiner la perception de la différence qu'on retrouve entre les individualités singulières. Finalement, on pourrait affirmer que tout se passe comme si Hegel s'était aperçu que les ouvrages des intellectuels n'arrivaient en fin de compte qu'à faire ressortir l'idée de la pure individualité: celle qui est à chaque fois unique en nous et en même temps commune à tous parce qu'elle se présente chez eux de la même façon, comme si les œuvres raisonnables ne pouvaient faire rayonner qu'un «Je transcendantal» au sens kantien du terme. Or, il est maintenant temps de se remémorer ce que la conscience fait pour remédier

à cette situation, de se rappeler ce qui permet à l'homme, non pas de faire émerger ce qui différencie les individus, mais bien ce qui arrive à faire apparaître, dans la réalité, ce qui favorise leur union. Nous serons, à la suite de ce rappel, en mesure de considérer «Le règne-animal spirituel et la tromperie, ou la Chose même» comme le lieu de la conscience où la théorie esthétique, telle qu'elle fut enseignée par notre auteur à Berlin, devient quelque chose d'absolument effectif, à savoir quelque chose de totalement assumé par ce que la philosophie hégélienne de la maturité affirme à propos de l'activité conscientielle artistique qui nous rapproche de l'Absolu.

On ne se trompe pas en affirmant que, ce que la religion venait faire pour contrer les carences de l'«œuvre d'art» au niveau du désir humain d'atteindre l'unité absolue au sein de la réalité dans la *Philosophie de l'esprit* d'Iéna, l'État le fait pour contrer celles que font apparaître l'«œuvre» de l'intellectuel dans la *Phénoménologie*. En effet, on se souvient que notre auteur avait soulevé, dans ses cours d'Iéna, que l'«œuvre d'art» n'arrivait pas à faire en sorte que tous les hommes se sentent ralliés par son rayonnement, qu'elle n'arrivait, en définitive, à ne faire rayonner qu'un petit groupe d'individus rassemblé sous la bannière de l'individualité que l'on peut associer aux peuples particuliers. C'est pourquoi Hegel affirmait alors que dans l'art:

> [...] ce soi-*un* (*dieses einzelne Selbst*) singulier est seulement un particulier, l'artiste. La jouissance des autres est ce qui est privé de soi, l'intuition universelle de la beauté.[600]

Par ces affirmations, Hegel voulait nous faire comprendre que les peuples différents n'arrivent pas à se reconnaître totalement eux-mêmes dans les ouvrages artistiques des autres nations. C'est donc dire que ce que l'«œuvre de l'intellectuel» fait apparaître chez les

[600] *Jenaer Syst. III*, p. 255 ; *Phil. espr.*, trad. modifiée, p. 112-113. Pour un rappel de cette problématique, voir la note 342 de notre thèse.

«individualités particulières», chez les hommes, l'«œuvre d'art» le fait émerger à travers les «individualités universelles»,ou à travers les États. On le voit, la différence entre ces deux types d'œuvres se situe au niveau de la nature de l'individualité qu'elles expriment. Car, une œuvre, on l'a dit plus tôt, est toujours un «acte de s'énoncer de l'individualité». La religion, on le sait pour l'avoir soulevé à maintes reprises au cours de notre enquête, est ce qui arrive à relever (au sens de *aufheben*) la différence entre les États qui s'exprime dans l'art[601]. L'État, qui est principalement abordé dans la section «Esprit» de la *Phénoménologie*, assume le même rôle que la religion qui le relayera par la suite: il amenuise la perception de l'exclusion réciproque des individualités entre elles qui résulte des actions de la conscience étudiées dans la partie de texte qui la précède. Hegel nous le confirme dans un passage justement tiré de la section «Esprit»:

> — La puissance-étatique (*Die Staatsmacht*), tout comme [elle-est] la *substance* simple, est aussi l'*œuvre* universelle; — la *Chose même* absolue, dans laquelle aux individus est énoncée leur *essence*, et leur singularité [est] purement et simplement conscience seulement de leur *universalité*; — elle est pareillement l'œuvre et [le] *résultat* simple, à partir duquel disparaît le fait qu'il provient de leur *agir*; elle [=l'œuvre] demeure la base et le subsister absolus de tout leur agir.[602]

La compréhension de cet extrait est capitale pour proprement saisir la possibilité, comme notre thèse se donne pour tâche de le faire, de voir apparaître la théorie esthétique hégélienne hors des sections «Religion» et «Esprit» de la *Phénoménologie*. Hegel, en reprenant la thématique de l'«œuvre intellectuelle» qu'il a analysée dans les pages précédentes, nous y explique que l'État, lui aussi, après avoir été formé, tout comme l'œuvre dont il était précédemment question, acquiert une autonomie propre vis-à-vis ses créateurs[603]. C'est

---

[601]Comme le dit Hegel: «devant Dieu chacun vaut l'autre». Voir la note 576 de notre thèse.
[602]*Ph.G.*, p. 327-328 ; *Ph.E.*, p. 448-449. Les «( )» sont nôtres.
[603]Nous l'avons vu en nous penchant sur le fait qu'une «œuvre intellectuelle», lorsqu'elle est mise à la disposition des autres individus, devient une portion du monde objectif qui se met à affecter les hommes d'elle-même.

pourquoi le penseur nous informe qu'il advient un moment dans le processus de la formation des États, où, par rapport aux individus qui le constituent, l'on peut soutenir que «disparaît le fait qu'il provient de leur *agir*» (*daß es aus ihrem Tun herkömmt, verschwindet*). Cette disparition, notre auteur la fonde sur un fait indéniable, à savoir que ceux qui naissent au sein d'un État déjà formé sont en fin de compte déterminés par cet État avant de contribuer à son maintien par leurs actions civiques et patriotiques. Le contenu culturel qui nous est inculqué selon l'État auquel nous appartenons, c'est-à-dire les traditions qui nous sont transmises par notre nation, fait en sorte que l'État, même s'il demeure l'«œuvre» provenant de l'agir des individus qui la composent, s'affiche tout aussi bien comme «la base et le subsister absolus de tout leur agir» (*die absolute Grundlage und Bestehen alles ihres Tuns*). C'est la prise en charge de ce constat, de l'idée que l'État forge notre caractère et favorise le développement de certaines de nos capacités personnelles, constat dont Hegel n'arrivait pas à tenir suffisamment compte dans ses cours de *Philosophie de l'Esprit*[604], qui nous permet de soutenir que la conception hégélienne de l'art ne peut rayonner de ses plus beaux feux qu'à partir de ce qui nous est dit dans la section «Raison» de la *Phénoménologie de l'Esprit*. Pour approcher cette ultime conclusion de notre recherche, lisons ce passage de l'*Esthétique* de la maturité où est soulevée l'influence certaine qu'a l'État sur le «talent» qu'on retrouve chez les artistes:

> [...] les différents arts sont plus ou moins nationaux et sont corrélés au côté naturel d'un peuple. Les Italiens, par exemple, ont presque par nature le chant et la mélodie, tandis que chez les peuples du Nord, en revanche, et bien que ces peuples se soient consacrés avec grand succès à leur développement, la musique et l'opéra se sont aussi peu acclimatés que les orangers. Les Grecs ont en propre le plus beau développement qui soit de la poésie épique, et surtout la perfection de la sculpture, tandis que les Romains, qui ne possédaient pas d'art véritablement autonome, ont d'abord dû au contraire le transplanter de

---

[604]Il vaudrait la peine ici de se rappeler les propos que nous avons développés sur l'influence de l'État sur les nouveaux citoyens à la page 205 de notre thèse.

Grèce dans leur sol.[605]

L'émergence du «talent», ou de la capacité à mener à bien une tâche particulière, est grandement favorisée par l'État auquel appartiennent ceux qui l'exploitent. C'est un élément fort intéressant que soutient l'*Esthétique*, et qui peut certes se trouver confirmé à l'intérieur de la *Phénoménologie de l'Esprit*. Ce qu'il faut comprendre ici, c'est que le talent n'appartient pas exclusivement au domaine artistique; il concerne toutes les facettes de la vie qui impliquent une mise en «œuvre», entendons un «acte de s'énoncer de l'individualité», qui doit, de surcroît, pour prétendre à une certaine vérité, s'affairer à transposer un contenu «à partir du *se-trouver-non-vu* dans le *se-trouver-vu*»[606]. C'est ce même talent qui s'est intellectuellement montré dans l'«œuvre» apparue dans la section de la *Phénoménologie* qui traite du «règne animal spirituel», une œuvre qui, précisément, n'était en fait que la démonstration de ce talent présenté par notre auteur comme la «nature originaire» de l'individu par lequel s'est organisé l'ouvrage intellectuel. Mais cette «nature originaire», que l'intellectuel a l'impression de posséder comme quelque chose d'inné, le premier livre hégélien nous invite à la considérer comme un acquis qui provient du processus par lequel l'État cultive ses membres[607]. Prenons-en note par la lecture de cet extrait de la section «Esprit» qui s'attarde en grande partie à débroussailler les tortueux liens que l'homme entretient avec l'État:

> Ce par quoi donc l'individu, ici, a valoir et effectivité est la *culture* (*die Bildung*). Sa *nature originaire* (*ursprüngliche Natur*) et [sa] substance vraies sont l'esprit de l'*aliénation* de l'être *naturel*. Cette

---

[605] *Ästh. I*, p. 368 ; *Cours I*, p. 378

[606] Voir la note 592 de notre thèse.

[607] L'idée que la structure «politico-culturelle» contribue à favoriser l'émergence d'ouvrages rationnels remarquables dans le monde humain semble expliquer pourquoi la philosophie, absolument parlant, comme nous le laisse entrevoir Hegel, s'est historiquement d'abord réfugiée en Grèce, en France, puis finalement en Allemagne. C'est de cette manière que s'expriment les trois âges d'or par lesquels se définit la philosophie dans le système hégélien.

> extériorisation est par conséquent aussi bien *fin* qu'*être-là* de ce même [individu]; elle est en même temps le *moyen* ou le *passage* aussi bien de la *substance pensée* dans l'*effectivité* que, inversement, de l'*individualité déterminée* dans l'*essentialité*. Cette individualité se *cultive* (*bildet sich*) en ce qu'elle est *en-soi*, et ce n'est que par là qu'elle *est en soi*, et a être-là effectif; autant elle a de culture, autant d'effectivité et de puissance.[608]

L'État, d'après ces lignes, pourvoit à l'«aliénation de l'être naturel» (*der Entfremdung des natürlichen Seins*). Qu'est-ce à dire? Seulement que, parce qu'il est soumis au domaine culturel qui donne de l'éclat à son État tout en lui permettant de se différencier des autres États, l'homme délaisse sa détermination naturelle, aliène son «être naturel», c'est-à-dire qu'il perd sa propre individualité pure en la laissant être transformée en quelque chose d'autre par l'État. Cet État exprime, pour l'individu, autant un point d'arrivée qu'un point de départ. Hegel nous le rappelle ici, en précisant que cette action de l'État sur nous, cette «extériorisation» (*diese Entäußerung*), est «aussi bien *fin* qu'*être-là* de l'individu». Pourtant, comme nous l'avons compris en abordant l'analyse de la *Révolution française* de la *Phénoménologie*, il vient un temps où l'homme éprouve une dichotomie entre la «finalité» qu'il convoitait en acceptant de se laisser aller au mouvement de la structure étatique, et ce qu'il ressent justement au plus profond de son «être-là» qui est déterminé par cette structure. Parce que les dirigeants n'agissent pas toujours pour le plus grand bien des dirigés, ces derniers espèrent la venue d'un monde meilleur, et c'est à ce moment, selon notre auteur, que la «Religion» prend toute son importance à l'intérieur de la conscience humaine. Tout se passe comme s'il fallait absolument avoir beaucoup désespéré du monde «d'en-bas» pour adéquatement apprécier celui «d'en-haut». Or, nous savons que la conscience va historiquement échouer dans sa tentative d'atteindre religieusement l'Absolu. Nous l'avons déjà précisé souvent en faisant ressortir les apories de la

---

[608] *Ph.G.*, p. 324 ; *Ph.E.*, p. 444. Les «( )» sont nôtres.

religion chrétienne à ce niveau. Nous savons aussi que seul le *Savoir absolu* permet à la conscience d'atteindre la plénitude. Il le fait en dévoilant que le monde est, même dans ce qui nous semble irrationnel en lui, tel qu'il doit être en vérité, et en montrant que son cycle total est désormais complètement apparu par le mouvement du savoir auquel l'homme peut se fier pour en posséder une pleine compréhension. Nous n'expliquerons pas ici la nature profonde du *Savoir absolu* de la *Phénoménologie de l'Esprit*. Cette tâche dépasserait largement les balises de notre recherche. Tout ce qu'il nous reste à faire, pour voir apparaître la théorie esthétique hégélienne dans la section «Raison» de la *Phénoménologie*, c'est d'assumer ce que présuppose l'«interaction» des figures de la conscience entre elles. Cette interaction est rendue possible par le fait que le *Savoir absolu* arrive à faire ce que la conscience était incapable d'accomplir avant de devenir cercle, entendons «se remémorer les figures antérieures de cette même [conscience] qui se sont déjà présentées»[609], ou, ce qui revient au même, de se rappeler la teneur des tentatives avortées d'atteindre l'Absolu qu'elle a laissées derrière elle au cours de son développement linéaire. Cette attitude initiale de la conscience est totalement justifiée par le fait que cette dernière change de figure lorsqu'elle se rend compte que son visage ne lui permet pas d'atteindre effectivement l'Absolu. La conscience, pourrait-on dire, laisse ses déterminations antérieures derrière elle, comme si ses anciennes visions du monde ne valaient plus rien en regard de son constant désir d'atteindre la plénitude. Ce que la conscience ne réalise pas, et c'est précisément ce que le *Savoir absolu* met en lumière, c'est qu'elle n'a pu progresser jusqu'à la «Religion», jusqu'à son dernier niveau conscientiel linéaire, que sur la base de ses précédentes expériences, notamment sur celle qui envisage l'État dans la section «Esprit» de la *Phénoménologie*. La section «Esprit» dérive de l'impasse à laquelle nous conduit l'œuvre écrite

---

[609]Voir la note 497 de notre thèse.

par l'intellectuel qui est prise en charge dans la section «Raison»; la section «Raison» dérive de l'impasse de la section qui la précède; et ainsi de suite... Lorsque le lien entre les différentes figures conscientielles apparaît dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, au moment où la conscience linéaire se recourbe sur elle-même pour reprendre, dès le début[610], les étapes de son développement afin d'en extirper la vérité initialement cachée, surgit, en même temps, à travers le développement conscientiel totalisé, la possibilité de saisir le lieu d'où provient vraiment l'homme qui y incarne l'artiste. Cette possibilité, découlant de l'accomplissement conscientiel du *Savoir absolu*, s'actualise en deux temps. Premièrement, elle s'actualise quand on s'interroge sur la «nature originaire» dont on nous parle à la fois dans les sections «Raison» et «Esprit» de la *Phénoménologie*, plus particulièrement en nous demandant ce qui est «vraiment» originaire dans ces deux points de vue. Deuxièmement, on peut dire que la possibilité de vraiment saisir où se figure l'artiste dans la conscience s'actualise lorsque nous mettons la réponse à la précédente question en relation avec la façon dont on nous présente l'émergence de l'artiste dans la section «Religion» de l'œuvre. C'est ce à quoi il nous incombe à présent de nous attarder.

Nous n'aurons pas trop de peine à franchir la première étape du questionnement qui nous permettra de comprendre où apparaît vraiment l'artiste dans la conscience, puisque nous avons presque déjà répondu à la question de savoir ce qui est vraiment originaire dans cette «nature originaire» dont on nous entretient dans deux différentes figures conscientielles de la *Phénoménologie*. En effet, dans l'optique de la relecture de la *Science de l'expérience de la conscience* exigée par le «Savoir absolu», le lecteur ne sera pas dupe sur la véritable nature de

---

[610] À propos de la relecture de la *Phénoménologie*, voir p. 319-321 de notre recherche.

cette «œuvre, tout comme la nature originaire qu'elle exprime»[611] dont il est question dans la section «Raison», plus précisément dans sa partie intitulée «Le règne-animal spirituel et la tromperie, ou la Chose même» qui traite de l'œuvre écrite par l'intellectuel. Éveillé par le souvenir du savoir qui émane des figures supérieures de la conscience, celui qui entreprend de relire cette partie de la *Phénoménologie* saura que la véritable «nature originaire», et le contenu de cette «œuvre», n'est pas l'individu singulier comme le laisse entendre la première lecture de l'ouvrage, mais bien l'«individualité universelle». C'est l'individualité de l'État qui permet à l'homme de réussir des œuvres. Le lecteur qui relit la section «Raison» devrait le savoir, parce qu'il aura maintenant en tête que la culture, les coutumes, et les traditions d'un pays organisé sont les éléments qui déterminent les individus singuliers qui y naissent, comme le laisse entendre la section suivante, c'est-à-dire la section «Esprit» de la *Phénoménologie*. On l'a clairement vu, Hegel cesse, avec son premier livre, de ne s'attarder qu'au mouvement des premières consciences qui se sont démenées pour atteindre l'Absolu, en assumant le fait que le résultat du travail des consciences qui nous ont précédés a acquis une certaine autonomie et continue toujours à nous influencer. C'est pourquoi il peut affirmer ce qui suit:

> Que la conscience naturelle se confie immédiatement à la science est encore une tentative qu'elle fait, sans savoir ce qui l'attire, de se mettre à marcher sur la tête (*auf dem Kopfe zu gehen*); la contrainte [qui consiste] à adopter cette position inhabituelle et à s'y mouvoir est une violence aussi dénuée de préparation que paraissant inutile qu'on lui enjoint de se faire à elle[-même].[612]

Ce que la conscience ignore lorsqu'elle commence à se développer, c'est qu'il y a une foule de choses dans la réalité qu'elle perçoit comme des points de départ de son savoir, et qui

---

[611]Voir la note 598 de notre thèse pour la référence de cette citation.

[612]*Ph.G.*, p. 20 ; *Ph.E.*, p. 88-89. Les «( )» sont nôtres. Nous avions cité une partie de ce texte à la page 205 de notre recherche.

sont en fait des points d'arrivée de ce dernier; ou, pour reprendre la formulation de Hegel, elle ignore que le «contenu est déjà l'effectivité anéantie en possibilité et l'immédiateté jugulée.»[613] La structure étatique est un bon exemple d'«accomplissement conscientiel» que la conscience qui naît à travers elle perçoit comme un élément immédiat. Or, lorsque la conscience singulière a dépassé les apparences auxquelles la confine l'immédiateté de son savoir, lorsqu'elle a elle-même expérimenté la conquête de l'Absolu dans son monde et parcouru l'entièreté de ses figurations, cette dernière atteint le point tournant de sa vision limitée des choses. Ce point tournant de la conscience est ce qui nous permet de statuer que c'est bel et bien l'État qui exprime la «nature originaire» de l'intellectuel qui, au dire de Hegel dans «Le règne-animal spirituel et la tromperie, ou la Chose même», développe une «œuvre étante»[614] (*seiendes Werk*). Il nous faut à présent centrer plus profondément notre attention sur ce qui est favorisé par l'État au sein du pur intellectuel, et nous devons le faire en regard de la nouvelle perspective que nous offre la relecture de la *Phénoménologie* exigée par le «Savoir absolu». Cet exercice nous permettra de gravir les derniers échelons qui nous rapprocheront de la perception de la théorie esthétique hégélienne dans la section «Raison» du premier livre de Hegel.

Nous avons affirmé plus tôt que l'«œuvre» de l'intellectuel n'était en fin de compte que la démonstration du «talent» que possède une «individualité particulière» à se dévoiler aux autres dans sa singularité, et que ce talent, en tant que capacité de faire émerger ce qui n'est qu'intérieur dans l'extériorité, était grandement favorisé par le «grand individu universel» que notre auteur nomme l'État. Il vaut la peine de se demander ce qui dans l'État influence l'intellectuel qui écrit une œuvre pour que cette dernière puisse être saluée comme étant digne

---

[613] *Ph.G.*, p. 24 ; *Ph.E.*, p. 91.
[614] *Ph.G.*, p. ; *Ph.E.*, p. 377.

de mention. C'est ce qu'il nous faut élucider. En y pensant un peu, nous conviendrons qu'il ne peut être ici question que de la «forme» rationnelle qui anime les différents États, et ce, bien entendu, en étant séparée du contenu qui est propre à ces États. En effet, le «talent», chez l'intellectuel, est envisagé par Hegel comme la «capacité» de «former» un élément matériel de telle sorte qu'il manifeste quelque chose aux yeux de tous. Cette définition du talent ressemble beaucoup à ce que la tradition philosophique, depuis Aristote, s'est généreusement attardée à nommer la «forme», ou, en d'autres mots, ce qui pourvoit à figurer un quelconque contenu. Ce qui est fascinant avec l'œuvre de l'intellectuel, c'est qu'on peut voir que son «contenu» est nul autre que la «forme pure» dont l'État favorise l'éclosion en lui. Ce fait est exprimé dans un passage de la *Phénoménologie* que nous avons déjà abordé, un extrait qui précise la façon dont l'intellectuel se situe dans ce qu'on pourrait appeler le «cercle de l'agir». Relisons-le:

> L'agir a par conséquent l'aspect du mouvement d'un cercle qui librement se meut dans soi-même dans le vide, sans entrave tantôt s'étend tantôt se resserre, et parfaitement satisfait joue seulement dans et avec soi-même. L'élément dans lequel l'individualité présente sa figure a la signification d'un pur acte d'assumer cette figure; il est le jour en général auquel la conscience veut se montrer. L'agir ne change rien et ne va contre rien; il est la forme pure du transposer (*die reine Form des Übersetzens*) à partir du *se-trouver-non-vu* dans le *se-trouver-vu*, et le contenu qui se trouve amené au jour et se présente n'[est] rien d'autre que ce que cet agir est déjà en soi. Il est *en soi*, — c'est là sa forme comme d'[une] unité *pensée*; et il est *effectif*, — c'est là sa forme comme d'[une] unité *étante*; lui-même est [un] *contenu* seulement dans cette détermination de la simplicité en regard de la détermination de son passer et de son mouvement.[615]

Ce qui doit retenir ici notre attention, c'est la fin de ce passage qui précise l'idée que l'intellectuel n'a, à proprement parler, affaire qu'à une «pure forme», et que le «contenu» de l'agir qu'assume l'intellectuel n'est rien d'autre que cette formulation. En d'autres termes, l'on

[615] *Ph.G.*, p. 260-261 ; *Ph.E.*, p. 370. Les «( )» sont nôtres. Voir la note 590 de notre thèse pour ce rappel.

pourrait dire, en regard de ce que nous enseigne Hegel dans ses écrits, qu'il faut en quelque sorte être un individu «talentueux» pour adéquatement assumer l'«agir» dont on nous parle dans la section «Raison» de la *Phénoménologie*, c'est-à-dire être un individu qui a la «capacité» de se laisser entièrement aller à la «forme» que favorise son État en lui. À la question de savoir ce qui est vraiment originaire au niveau de la «nature originaire» qui entre en scène dans la partie de l'ouvrage qui traite du «règne-animal spirituel», nous pouvons désormais répondre: la «pure forme» de l'État caractérisant l'homme qui arrive à la faire rayonner. Comme nous l'avons précédemment précisé, si la réponse à cette question risque de ne pas advenir aussi clairement lors d'une première lecture de la *Phénoménologie*, la relecture éclairée de l'ouvrage, exigée par le *Savoir absolu* qu'elle affirme exposer, elle, ne nous laisse pas d'autre choix que d'arriver à la conclusion que nous venons de présenter. Arrivé à ce niveau d'interprétation de cette section du livre de 1807, le lecteur est sur le point d'être en mesure de constater qu'au niveau du développement conscientiel, et selon la logique de la *Phénoménologie de l'Esprit* qui émerge totalement par la réalisation du *Savoir absolu*, l'on peut dire que l'intellectuel et l'artiste, qui tous deux mettent quelque chose en «œuvre», sont originaires d'une seule et même figure de la conscience, à savoir celle qui est justement nommée «Le règne-animal spirituel et la tromperie, ou la Chose même». C'est donc ici que nous allons être en mesure d'affirmer, comme le fait J. Hyppolite et contrairement à ce que soutient P.-J. Labarrière, qu'il est possible de déceler la présence da la théorie esthétique hégélienne de la maturité dans des pages de la section «Raison» de la *Phénoménologie*[616]. Voilà ce qu'il nous faut maintenant montrer pour conclure notre enquête.

Dans leurs propres traductions de la *Phénoménologie de l'Esprit*, Labarrière et Jarczyk

---

[616]Pour un rappel de cette divergence interprétative, voir p. 365-366 de la présente thèse.

notent, juste avant de passer à leur adaptation française du «règne-animal spirituel et la tromperie, ou la Chose même», que «[c]e développement représente un sommet conceptuel, avec des symboles lourds de signification: le *cercle* et le *jeu*, images de liberté qu'on retrouve dans les *Leçons sur l'Esthétique*»[617]. Il est compréhensible, en regard de sa critique de l'interprétation esthétique que fait Hyppolite de cette portion de la *Phénoménologie*, que Labarrière se soit contenté ici de ne souligner qu'une vague ressemblance symbolique avec les propos de l'*Esthétique* hégélienne. Misant, pour faire ressortir une pâle référence à la théorie esthétique berlinoise, sur les symboles du «cercle» et du «jeu» mis de l'avant dans cette partie, plutôt que sur les notions d'«œuvre» et de «talent» qui y figurent, les deux traducteurs de la *Phénoménologie* éloignent le lecteur de la possibilité de saisir la véritable portée esthétique de ce texte. En effet, on a pu se rendre compte, dans les pages précédentes de notre recherche, que l'artiste et l'intellectuel sont des types d'individu qui doivent préalablement tous deux détenir un certain «talent» pour arriver à leurs fins, c'est-à-dire qu'ils doivent être munis de certaines capacités pour être en mesure de former une «œuvre» adéquate. La compréhension de la parenté qui se dégage du travail de l'intellectuel et de celui de l'artiste est essentielle à la mise en lumière du caractère esthétique qu'on peut associer au chapitre de la *Phénoménologie de l'Esprit* intitulé «Le règne-animal spirituel et la tromperie, ou la Chose même». Ce n'est qu'une fois cette correspondance mise à jour, celle qui dévoile qu'il y a quelque chose de commun entre l'artiste et l'intellectuel, que le symbole du «cercle», dont s'inspirent P.-J. Labarrière et G. Jaczyk pour pointer une référence à l'*Esthétique* de Hegel dans cette section, peut vraiment nous aider à comprendre ce qui s'y joue esthétiquement. Nous avons déjà établi que l'État, ou l'individu universel, se présente finalement, à l'aune de la réalisation d'un *Savoir absolu* qui

[617] *Ph.E.*, note 1, p. 370.

somme la conscience de reprendre son développement dès le début, comme la «nature originaire» de l'«individu singulier» à qui se voyait octroyée (c'est ce qui se dégageait de la première lecture du chapitre de la *Phénoménologie* intitulé «Le règne-animal spirituel et la tromperie, ou la Chose même») la capacité de «formuler» adéquatement une «œuvre» rationnelle écrite. C'est, pourrait-on dire, le cercle qui unit l'«individu singulier» à l'«individu universel» qui exhibe la teneur absolue de l'«agir» dont nous entretient la section «Raison» de la *Phénoménologie*. Lorsque, au cours de la première lecture de l'ouvrage, cet «agir» nous fut présenté comme le «mouvement d'un cercle qui librement se meut dans soi-même dans le vide, sans entrave tantôt s'étend tantôt se resserre, et parfaitement satisfait joue seulement dans et avec soi-même»[618], nous ne comprenions pas tout de suite que Hegel visait, par ces termes, la liaison paradoxale qui se développe entre l'individu singulier et l'État. Liaison «paradoxale», disons-nous, puisque l'État se voit d'abord déterminé par les hommes singuliers et qu'ensuite, c'est ce dernier qui vient à déterminer ceux-là[619]. À partir du moment où le «talent» et une certaine forme de mise en «œuvre» sont jugés communs à l'intellectuel et à l'artiste, et qu'on perçoit que les deux se meuvent dans le même «cercle de l'agir», à savoir celui qui lie «individu singulier» et «individu universel», nous sommes sur le point d'atteindre la nature éminemment esthétique qui peut se voir accorder aux propos qui nous sont présentés dans «Le règne-animal spirituel et la tromperie, ou la Chose même» de la *Phénoménologie*. Il ne nous reste, pour conclure notre enquête, qu'à pousser un peu plus loin l'approfondissement de ce qui est commun à l'intellectuel qui publie des «œuvres rationnelles» et à l'artiste qui crée des «œuvres d'art». Cette démarche aura pour heureuse conséquence de nous permettre de déduire ce qui

---

[618]Voir la note 615 de notre thèse.

[619]Nous avons précédemment soulevé cela en exploitant les idées de culture et de coutumes qui animent les peuples. Voir les pages 379-381-384 de notre thèse.

les différencie l'un de l'autre dans la *Phénoménologie*.

Nous avons donc pu constater que la relecture de la partie de la section «Raison» de la *Phénoménologie* qui traite du «règne animal spirituel» à la lumière des propos de la section «Esprit», relecture que Hegel nous permet de faire en vertu de la manière dont il conçoit le *Savoir absolu* dans son livre, permettait au lecteur qui a déjà quelque peu séjourné dans l'*Esthétique* de la maturité de prendre conscience d'une grande ressemblance entre le travail de l'intellectuel et celui de l'artiste. Or, l'on peut s'en douter, la section «Esprit» n'est pas la seule partie du livre de 1807 qui peut nous éclairer sur tout ce que présuppose le travail de l'intellectuel qui publie des œuvres, et qui, du même coup, peut accroître sa similarité avec le travail de l'artiste. La section «Religion», plus précisément dans les pages qui traitent explicitement de l'art, nous aide aussi beaucoup en ce sens. L'on doit convenir du fait que la *Phénoménologie*, en vertu de son énorme prétention d'arriver à dire le «Tout», ne dit pas «clairement» tout. Autrement dit, tout se passe comme si le «Savoir absolu» stipulait que toutes les réponses à nos questions (il s'agit ici évidemment des questions qui demeurent sans réponses valables après une première lecture de la *Phénoménologie*) se trouvaient dans l'union de ce qui fût précédemment présenté comme des étapes séparées du développement conscientiel, c'est-à-dire dans la (parfois difficile) reconnaissance des liens qui unissent les différentes figures de la conscience entre elles. C'est la prise en charge d'une telle question qui nous permettra, à l'aide des propos de la section «Religion» de la *Phénoménologie*, de soutenir qu'on peut franchement affirmer la présence de la théorie esthétique hégélienne dans la partie de l'ouvrage intitulée «Le règne-animal spirituel et la tromperie, ou la Chose même». Cette question, qui demeure toujours sans réponse lors d'une première lecture de la *Phénoménologie*, et qui va nous permettre de conclure notre enquête, est la suivante: qu'est-ce qui, selon le premier livre publié par Hegel,

a vraiment le pouvoir de choisir celui qui est en mesure d'écrire une «œuvre intellectuelle» valable et celui qui ne l'est pas?

À la question qui nous tenaille, on sera d'abord intuitivement tenté de répondre le «talent». Car, comme on l'a montré plus tôt, la partie de la section «Raison» de la *Phénoménologie* qui traite des ouvrages rédigés par les intellectuels souligne que le talent est essentiel à la réussite d'une telle tâche. Puis, en y pensant un peu plus, en nous souvenant de cette «nature originaire de l'individualité» avec laquelle se confond le talent, l'on sera par la suite amené à affirmer que c'est l'«État» qui a «vraiment» le pouvoir de choisir quel individu peut ou non écrire une œuvre intellectuelle réussie. L'influence de l'État sur les individus que souligne la section «Esprit» de la *Phénoménologie* donnera une certaine assurance à ceux qui soutiennent que la structure étatique choisit ses intellectuels. Seulement, même si cette réponse est plus valable que la première, elle demande encore à être développée pour qu'apparaisse enfin ce qui octroie véritablement la capacité d'exceller dans la rédaction d'«œuvres rationnelles». Pour ce faire, il nous faut maintenant expliciter la manière particulière dont Hegel définit ultimement l'Absolu, en tant que vérité, dans sa philosophie. Nous serons par la suite mieux disposé à comprendre ce qui se cache derrière ce qu'il appelle l'État dans son livre de 1807.

La *Phénoménologie de l'Esprit* affirme que l'Absolu doit, pour la conscience qui veut atteindre la vérité, être envisagé comme un «sujet»: «tout dépend du fait de saisir et d'exprimer le vrai, non comme *substance*, mais tout autant comme *sujet* (*als Subjekt*).»[620] Elle affirme aussi que «l'absolu seul est vrai, ou le vrai seul absolu»[621]. On peut saisir pourquoi elle en est venue à affirmer de telles choses, en nous aidant des travaux qui ont précédé la rédaction d'un premier

---

[620]*Ph.G.*, p. 14 ; *Ph.E.*, p. 80.
[621]*Ph.G.*, p. 59 ; *Ph.E.*, p. 133.

livre par notre auteur, travaux qui convergent vers l'idée d'une plénitude qui tente elle-même de se retrouver dans la réalité humaine. D'un autre côté, la philosophie hégélienne définit l'Absolu, sous sa forme la plus haute, comme «Esprit»: «*L'absolu est esprit* (*Das Absolute ist der Geist*) — c'est là la définition la plus haute de l'absolu»[622]. C'est donc dire que Hegel entrevoit l'Absolu à la fois comme «sujet» et comme «esprit», finalement, comme un «sujet spirituel». Or, en y réfléchissant quelque peu, on se rend vite compte que sujet et esprit, dans le système de pensée hégélien, sont des termes qui, en se confondant, expriment l'essence même de la manifestation qu'on voit rayonner dans la réalité. Ces deux termes expriment quelque chose qui ressemble étrangement à ce que vise le terme grec «Ενέργεια» fortement employé par Aristote dans ses écrits pour circonscrire l'*activité* qui se traduit dans le réel. Hegel affirmait dans ses cours, peu avant de publier le premier canon de sa philosophie, que «l'Esprit est à même soi ceci: à savoir qu'il se trouve comme Esprit, [...] il n'est qu'en tant que ce se-trouvant»[623]. Ce qui arrive à «se trouver soi-même» ne pouvant logiquement être que quelque chose de subjectif, il est donc facile de comprendre que «esprit» et «sujet» expriment la même chose. Et qu'expriment-ils au juste? Le philosophe allemand aurait sans doute répondu: l'essence de la subjectivité qui consiste à «agir». C'est ce que nous permettent de conclure, par analogie, ces propos de la *Phénoménologie*: «L'être vrai de l'homme est plutôt son acte (*seine Tat*); c'est dans lui que l'individualité est *effective*»[624]. Pour qu'une individualité se réalise en vérité, pour qu'un sujet se trouve lui-même, il lui faut «agir». Nous voyons ainsi que l'Absolu que Hegel a en tête se détermine principalement à travers une thématique de l'action subjective,

---

[622]*Enz.*, § 384, p. 290 ; *Enc. I*, § 384, p. 179.
[623]*Jenaer Syst. II*, p. 174 ; *Log. et mét.*, p. 199-200. Ce texte fut initialement présenté à la note 232 de notre thèse.
[624]*Ph.G.*, p. 215 ; *Ph.E.*, p. 319.

c'est-à-dire dans l'optique de la manifestation d'un «soi». L'origine de cette «action» exercée par l'Absolu dans le monde est fondée sur une impulsion originaire orientée vers la détermination. Nous en avons pris conscience dans la deuxième partie de notre recherche qui faisait ressortir que la définition animant le savoir devenait le principe épistémologique de la philosophie hégélienne en tant qu'accomplissement de la métaphysique antique. C'est cette activité de concrétisation, où la totalité «subjective» accepte de sortir de son unité abstraite, qui définit la manifestation de l'Esprit dans la *Phénoménologie*. Lisons justement un passage de cette œuvre qui témoigne excellemment de la conception de l'Esprit comme manifestation:

> La force de l'esprit n'a que la grandeur de son extériorisation, sa profondeur n'est profonde qu'à raison de ce que, dans son exposition, il aura osé s'épancher et se perdre.[625]

Si nous acceptons maintenant de nous placer du côté de l'Absolu lui-même, comme l'exige la relecture de la *Phénoménologie*, et non de toujours retomber du côté de l'homme singulier qui progresse vers lui comme c'était le cas lors de la première lecture de cette œuvre, nous conviendrons que cette force spirituelle dont nous entretient Hegel dans le passage qui ouvre ce paragraphe se présente comme l'expérience de la prise de conscience du monde lui-même en son entièreté. Le génie hégélien consiste précisément à affirmer que s'il est vrai que l'homme peut arriver à se penser dans le monde, l'on peut soutenir l'éventualité que, spéculativement, le monde arrive lui aussi à se penser dans l'homme. Naturellement, cette hypothèse ne peut être soutenue que sur la base d'une autre, à savoir celle qui exprime l'idée que l'humanité est elle-même un moment impliqué dans le processus d'auto-manifestation de l'Absolu. Or, c'est précisément ce que nous fait comprendre la *Phénoménologie de l'Esprit*, qui,

[625] *Ph.G.*, p. 9 ; *Ph.E.*, p. 74.

il est primordial de le préciser ici, nous enseigne que, s'il est vrai que chaque homme est, de par sa nature subjective, personnellement impliqué dans le mouvement par lequel l'Absolu assume sa possibilité de rayonner réellement, il serait, par contre, faux d'affirmer que tous les hommes le sont à un même degré. En d'autres termes, pour revenir une dernière fois sur l'extrait du texte qui nous a introduit au développement que nous concluons ici, l'on pourrait dire qu'il arrive qu'on puisse soutenir que l'Esprit, ou l'Absolu, s'est «épanché» et «perdu» plus profondément dans certains individus que dans d'autres. Ces derniers, parce qu'ils sont davantage animés de la force spirituelle que certains de leurs semblables, sont ainsi mieux en mesure d'aider l'Esprit à se retrouver lui-même. Au nombre de ces individus, qui, au dire de la philosophie hégélienne, semblent avoir été favorisés par l'Absolu lui-même, on retrouve justement l'intellectuel et l'artiste, qui, de manière différente, arrivent à produire des œuvres en lesquelles se reconnaît un type d'individualité. Mais n'étions-nous pas arrivé à la conclusion, peu avant de nous attarder à expliquer la façon dont Hegel spécifie ce qu'il entend par Absolu, à savoir l'«énergie» même de tout ce qui se manifeste dans la réalité, que c'était l'État qui octroyait à certains hommes le pouvoir de formuler des œuvres valables et qui, pareillement, le déniait à d'autres? Il est légitime de se demander alors comment il est possible de considérer l'État comme un «acte spirituel». C'est ce à quoi nous devons maintenant nous attarder.

Lorsque nous avons précédemment souligné que l'État semblait se présenter comme ce qui favorisait le talent qu'on voit s'exercer à la fois chez l'intellectuel et l'artiste, nous nous étions appuyé sur un paradoxe particulier, à savoir celui qui fait en sorte que les hommes ont déjà historiquement manifesté l'essence de l'État. Mais, de nos jours, c'est plutôt l'État qui se présente comme l'essence des hommes, entre autres, avec les aspects culturels et traditionnels qui façonnent les individus qui en font partie. Le fait que l'État en vienne à exercer son pouvoir

de détermination sur les hommes est précisément ce qui lui confère son statut d'«acte» spirituel au sens absolu et hégélien du terme. C'est ainsi qu'on peut certifier que ce qui se cache finalement derrière n'importe quelle structure étatique aujourd'hui, ce n'est rien d'autre que ce que Hegel appelle l'Esprit. Dans cette mesure, on doit tout aussi bien consentir à l'idée que ce n'est que l'Esprit qui peut être considéré comme ce qui a le véritable pouvoir absolu de choisir celui qui est en mesure d'écrire une «œuvre intellectuelle» valable et celui qui ne l'est pas, tout comme de décider de ceux qui seront capables, ou non, de créer des œuvres d'art. C'est pourquoi nous avons l'assurance qu'il y a un passage dans la section «Religion» de la *Phénoménologie*, passage qui vise initialement à montrer comment apparaît l'artiste, qui peut, sans contredit, en assumant la relecture intégrative de l'ouvrage qu'exige le *Savoir absolu* hégélien, être tout aussi bien associé à l'intellectuel qu'on dit capable d'œuvrer dans la section «Raison» de la *Phénoménologie*. Plus encore, nous soutenons qu'absolument parlant, l'intellectuel et l'artiste proviennent en fait tous deux de l'individualité qui est prise en charge dans «Le règne-animal spirituel et la tromperie, ou la Chose même», et que la différence entre ces deux individualités qui œuvrent ne provient que de la manière dont chacune se laisse différemment affecter par l'«esprit de l'État». Avant de nous attarder à ce dernier point, abordons d'abord, comme il se doit, cet extrait de la «Religion» du premier grand ouvrage systématique hégélien qui, nous l'affirmons, éclaire autant la question de l'apparition de l'auteur d'œuvres d'art que celle de l'intellectuel capable de rédiger une œuvre rationnellement valable[626]. Lisons ce passage que nous avons déjà eu l'occasion de parcourir:

---

[626]Dans «Esthétique de la contemplation et esthétique de la transgression. À propos du passage de la Religion au Savoir Absolu dans la "Phénoménologie de l'Esprit " de Hegel», Ephrem-Dominique Yon se base sur la même prise en charge de ce que présuppose la réalisation du Savoir absolu pour la conscience dont nous nous inspirons dans notre thèse. Il soutient que «le Savoir Absolu n'est pas l'autosuffisance de la subjectivité transparente à soi mais retour à l'immédiateté "étant-là" *moyennant position d'un nouveau mode d'objectivité*», et, «qu'une autre esthétique peut être proposée à ce niveau». Or, l'«autre esthétique» visée par cet auteur, c'est

> L'*existence* du concept pur dans lequel l'esprit s'[est] échappé hors de son corps est un individu qu'il se choisit comme coupe de sa douleur. En celui-ci, il [=l'esprit] est comme son universel et sa puissance dont il [=l'individu] pâtit violence, comme son pathos [par quoi], lui ayant été livrée, son autoconscience perd la liberté. Mais cette puissance positive de l'universalité se trouve vaincue par le Soi pur de l'individu, [entendu] comme puissance négative. Cette activité pure (*Diese reine Tätigkeit*), consciente de sa force inamissible, lutte avec l'essence non-figurée; en en devenant maîtresse, du pathos elle a fait son matériau et s'est donné son contenu, et cette unité vient au jour comme œuvre, l'esprit universel individualisé et représenté.[627]

Une lecture attentive de la *Phénoménologie de l'Esprit* nous permet d'affirmer que cet extrait n'éclaire pas simplement la question de l'apparition de l'artiste dans le développement de la conscience humaine, mais aussi, plus généralement, celle qui concerne la distribution du talent à travers la masse des individus qui peuplent le monde. L'esprit, détermination ultime de l'Absolu selon la philosophie hégélienne, après avoir «osé s'épancher et se perdre» dans le profondeur du monde matériel (c'est là l'origine de sa «douleur»), s'incarne dans des hommes talentueux qui l'aideront, en devenant intellectuels, artisans ou artistes, à se retrouver lui-même. Or, il faut voir que Hegel fonde ce mouvement, dans le passage que nous commentons, sur le paradoxe de la structure étatique que nous avons explicité plus tôt, celui qui consiste à comprendre que l'État est déterminé par l'homme et que l'homme est déterminé par l'État. C'est ce qui nous permet d'affirmer que des propos particuliers de la section «Raison» de la *Phénoménologie* peuvent se trouver rattachés à ce qui est dit dans ce passage. En effet, lorsque

---

celle qui, comme nous le faisons ressortir dans notre thèse, vient à déborder de la section «Religion» de la *Phénoménologie* en raison de la structure même de l'ouvrage. Ce texte, par contre, ne s'attarde qu'à montrer que l'art, malgré son rôle restreint pour Hegel, et de la place où il est clairement abordé dans la *Phénoménologie*, continue à pouvoir rayonner après que le *Savoir absolu* se soit réalisé. Pourtant, malgré le fait qu'il approfondit une autre thématique que la nôtre, ce texte demeure, à nos yeux, une preuve que notre interprétation du début du parcours phénoménologique hégélien à la lumière de sa conclusion est justifiée, puisque Yon en fait lui aussi son affaire. Pour l'article mentionné ci-haut, voir, *Revue philosophique de Louvain*, 74, 1976, p. 449-571; et plus particulièrement la page 553 pour les extraits cités dans cette note.

[627] *Ph.G.*, p. 461 ; *Ph.E.*, p. 605-606. Les «( )» sont ici nôtres. Ce passage fut initialement présenté à la page 351 de notre thèse.

le penseur aborde tour à tour la «puissance positive de l'universalité» (*positive Macht der Allgemeinheit*) et le «Soi pur de l'individu» (*reinen Selbst des Individuums*), il faut voir là une articulation de l'idée que l'État vient à déterminer l'individu, même si c'est ce dernier qui, en définitive, est le véritable instigateur de ce qui l'influence en le cultivant. En d'autres termes, la vraie négativité dans le réel, celle qui peut vraiment faire avancer la manifestation de l'esprit dans le monde, réside aussi dans l'«individualité singulière» qui, il est vrai, doit en venir à se regrouper; elle ne réside pas simplement dans l'«individualité universelle», c'est-à-dire dans le regroupement d'individus qu'on nomme l'État. C'est pourquoi notre auteur affirme que la «puissance positive de l'universalité» se trouve «vaincue par le Soi pur de l'individu, [entendu] comme puissance négative» (*vom reinen Selbst des Individuums, als der negativen Macht, bezwungen*). Absolument parlant, il n'y a qu'une forme de «Soi pur de l'individu», et celui-ci peut rayonner avant que l'homme n'ait accepté de participer activement à la vie concrète de son État comme c'est le cas de l'individu abordé dans la partie de la *Phénoménologie* intitulée «Le règne-animal spirituel et la tromperie, ou la Chose même», ou bien après que l'homme ait désespéré de son implication dans la vie publique comme l'exprime la section «Religion» du même ouvrage. Ce qui est fascinant, c'est que le *Savoir absolu* de la *Phénoménologie* nous amène à conclure que c'est en fait toujours l'esprit de la structure politique, celui qui définit le peuple auquel on appartient, qui nous influence, et ce, qu'on se refuse à jamais d'y participer, comme ce peut être résolument le cas chez l'intellectuel pur et dur, ou qu'on n'y porte que peu ou pas d'attention, à la manière de l'artiste. Cette constante influence de l'État sur l'homme qu'enserre la philosophie hégélienne est par contre subie de façon différente par l'intellectuel ou par l'artiste. Il vaut la peine de nous y attarder, puisque c'est cette mise en lumière qui va nous permettre de tirer les conséquences qui se dégagent du rapprochement que nous avons

effectué entre les sections «Raison» et «Religion» de la *Phénoménologie*, de ce rapprochement qui nous a fait apparaître la présence de la théorie esthétique hégélienne de la maturité dans la première œuvre publiée par notre auteur.

Le passage de la section «Religion» concernant la teneur spirituelle de l'émergence conscientielle de l'artiste et de l'intellectuel sur lequel nous venons tout juste de nous pencher, celui qui ouvrait le précédent paragraphe, ne manifeste pas seulement ce qui unit ces deux types d'homme, mais aussi ce qui les distingue. Les dernières lignes de l'extrait qui soulignent que l'«œuvre» manifeste «l'esprit universel individualisé et représenté» (*der allgemeine Geist individualisiert und vorgestellt*), nous permettent maintenant, parce que nous avons désormais en mémoire le genre d'«individualité» qu'exprime l'œuvre de l'intellectuel, à cause de la deuxième lecture de la *Phénoménologie* exigée par le «Savoir absolu», de déduire une manière différente de recevoir l'«agir étatique» si l'on est savant ou si l'on est artiste. On a vu plus tôt que le savant, dans son œuvre écrite, n'arrivait qu'à faire ressortir l'«individualité singulière» et non pas l'«individualité universelle» que l'artiste arrive à faire rayonner. En creusant un peu plus loin la conception du «travail écrit par l'intellectuel» qui figure dans la *Phénoménologie*, nous avons convenu que ce dernier était influencé par la «pure forme de l'État», forme qui est, en tant que «pure activité», celle de l'esprit à laquelle il appartient comme individu qu'on peut qualifier de cultivé[628]. C'est à présent une analyse semblable que nous pouvons effectuer, mais, cette fois-ci, du côté de l'artiste, en mettant à jour ce par quoi ce dernier doit nécessairement se laisser influencer pour arriver à faire resplendir ce que notre auteur appelle l'«esprit universel» dans ses œuvres. Il n'est, en ce sens, pas difficile de saisir que la différence entre une

---

[628]Voir la page 389 de notre thèse pour ce rappel où nous parlions de l'influence de la culture et des traditions d'un peuple sur les individus.

«individualité singulière» qui, influencée par l'«individualité universelle étatique», n'arrive qu'à faire resplendir l'«individualité singulière» dans ses œuvres, et une «individualité singulière» qui, imprégnée par la même instance, parvient à manifester l'«individualité universelle» dans ses ouvrages, se situe expressément au niveau du «contenu» de l'«individualité universelle» dont on parle. Autrement dit, si une individualité doit son talent de s'exposer elle-même dans une œuvre à une autre individualité, cela revient à dire que cette individualité n'a pas laissé le «contenu» de l'autre individualité prendre le dessus sur le sien, puisqu'elle n'exprime qu'elle-même et non l'autre. Cela prouve qu'elle ne fut affectée que par la forme qui est commune aux individualités, peu importe qu'elle soit singulière ou universelle. Nous pouvons donc maintenant comprendre que l'intellectuel doit être entrevu comme celui qui n'arrive qu'à présenter un «état d'esprit» dans son œuvre, c'est-à-dire la prédisposition rationnelle pour qu'une individualité puisse s'énoncer. L'artiste, pour sa part, est celui qui arrive à faire apparaître l'«esprit de l'État», à savoir la véritable «nature spirituelle originaire» qui détermine les individus en les rassemblant au lieu de les isoler. L'intellectuel pur et dur, celui qui est désengagé politiquement parce qu'il refuse de prendre réellement part à la vie de son État, n'arrive, en définitive, qu'à manifester la spiritualité de la «forme étatique». Il ne parvient à exprimer que les talents et les capacités que lui a conférés son État par la culture qui lui est propre. L'artiste, lui, dans un même ordre d'idées, est celui qui, dans son œuvre, exprime autant la forme que le contenu spirituel étatique; celui qui dévoile autant le talent que peut avoir l'individualité à s'exprimer adéquatement que l'essence de l'individualité étatique qui a favorisé chez lui l'émergence de cette habileté. C'est cette différence entre l'artiste et l'intellectuel que permet ultimement de déduire la présence de la théorie esthétique au sein de la section «Raison» de la *Phénoménologie de l'Esprit* intitulée «Le règne-animal spirituel et la tromperie, ou la Chose même».

CONCLUSION

L'ESPRIT DANS SON COMMERCE AVEC LA RELIGION COMME FOYER DE MÉDITATION DE L'UNIVERS PHILOSOPHIQUE HÉGÉLIEN

Notre thèse repose principalement sur l'herméneutique et l'exégèse immanente des textes hégéliens, tout en effleurant au passage l'histoire de la philosophie. Nous la conclurons brièvement puisque nous nous contenterons ici de récapituler les grandes étapes de notre enquête afin de montrer l'impact que peut avoir notre démarche sur la lecture reçue de la *Phénoménologie de l'Esprit*. Nous poursuivrons ainsi l'entreprise déjà amorcée en très grande partie au cours de l'argumentation où plusieurs retours avaient, en effet, fait ressortir les liens entre les différents chapitres de notre thèse ainsi que son fil conducteur.

Dans la première partie de notre recherche, nous avons expliqué que les vues hégéliennes de jeunesse sur l'esthétique, en s'alliant à la logique de la religion, ont contribué à l'articulation du point de vue particulier sur l'Absolu qui se dégage du système de pensée hégélien. En second lieu, nous nous sommes attardé à définir comment Hegel, par l'utilisation des acquis scientifiques de sa jeunesse et de son époque, a pour la première fois tenté à Iéna d'élever des étudiants au niveau de l'Absolu. Nous avons vu qu'il les a introduits au chemin qui conduit à la plénitude en leur montrant que l'art joue un rôle particulier et fondamental dans la réalité humaine et qu'il pousse cette réalité à se mettre en route vers l'accomplissement de la métaphysique prisé par la philosophie allemande. Finalement, nous avons fait ressortir en quoi l'*Esthétique* de la maturité reprenait les idées sur l'art que Hegel a développées dans ses cours d'Iéna, pour ensuite montrer comment la *Phénoménologie de l'Esprit* faisait de même.

Au terme de cette enquête en trois temps, nous sommes en mesure de comprendre

pourquoi l'on peut affirmer que la théorie esthétique hégélienne de la maturité est présupposée dans la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel. Elle l'est d'abord, parce qu'il est de plus en plus évident que la première grande œuvre publiée par le philosophe allemand s'inspire de l'entièreté des théories que ce dernier a forgées avant de devenir un auteur réputé. La *Phénoménologie* est plus précisément habitée par une idée développée dans les cours d'Iéna, selon laquelle l'art, dans son interaction avec la structure étatique, est un élément clef du processus qui pourvoit à la manifestation de l'Absolu. Cette théorie de l'art, nous l'avons fait ressortir, est aussi présente dans l'*Esthétique* de Berlin. Par contre, nous avons vu que l'art n'est explicitement abordé dans la *Phénoménologie* que dans la section «Religion» et non pas dans la section «Esprit» où il aurait pourtant dû l'être, puisque c'est dans cette partie de l'ouvrage qu'on nous parle de cette «structure étatique» qui, selon les cours d'Iéna et de Berlin, favorise l'émergence des œuvres vraiment artistiques dans notre monde. Or, même si la section «Religion» de la *Phénoménologie de l'Esprit* soulève la dette de l'art envers l'État en nous invitant à comprendre qu'une œuvre ne peut s'avérer artistique que dans la mesure où elle est animée par une subjectivité «étatique», le fait que le mot «art» n'apparaisse clairement qu'en étant mêlé à la «Religion» dans ce livre nous contraint à parler de la «présupposition» de la théorie esthétique hégélienne de la maturité en son sein et non pas de sa simple «présence». Comment pourrions-nous faire autrement, si l'on tient compte des efforts que le lecteur doit faire pour voir apparaître, dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, la théorie qui, autant dans la philosophie hégélienne naissante que dans celle de la maturité, lie l'État à l'art? En poussant plus loin notre effort d'interprétation du premier fleuron systématique de la philosophie hégélienne, mais, cette fois-ci, en nous inspirant davantage des écrits berlinois que de ceux d'Iéna, nous avons pu constater qu'il était possible de postuler la présence de l'art dans une autre section que celles

que nous venons d'évoquer, c'est-à-dire en dehors des sections «Religion» et «Esprit» de cette œuvre. Cette investigation nous a permis de voir apparaître la théorie esthétique hégélienne dans la section «Raison» de la *Phénoménologie*. Pour y arriver, nous avons pris Hegel au mot. Nous avons totalement assumé ce que suppose, à ses yeux, la réalisation du *Savoir absolu* dans la conscience, c'est-à-dire la reprise de l'expérience conscientielle abordée dans la *Phénoménologie* «dès le début», reprise qui fait émerger le lien initialement caché entre les différentes figures par lesquelles la conscience se développe. Nous nous sommes rendu compte que Hegel a sommairement esquissé le sens de la relecture de son ouvrage de 1807 dans la partie intitulée «Savoir absolu» mais sans en tirer toutes les conséquences. L'une des conséquences qui se dégagent justement de son premier livre lorsqu'il est lu à la lumière du *Savoir absolu* et de l'entièreté de sa philosophie, c'est sa présupposition de la théorie esthétique enseignée à Berlin. Ainsi, on peut dire qu'une véritable prise en charge de ce qu'implique le «Savoir absolu» dans la *Phénoménologie* ébranle la lecture reçue de ce livre en ce qui concerne l'esthétique qui y prend place. En effet, alors que la majorité des interprètes ne voient l'art à l'œuvre que dans la cinquième grande partie de cet ouvrage, nous avons montré comment on pouvait affirmer qu'il commence à prendre figure dès la troisième partie en assumant la théorie du «talent artistique» exprimée dans l'*Esthétique* de la maturité.

Il aurait sans doute fallu beaucoup de temps à Hegel pour compléter son livre de 1807 et pour en avoir une opinion satisfaisante. Malgré le fait que notre auteur ait avoué qu'il n'était pas satisfait de la forme sous laquelle il nous fut livré, nous avons montré l'unité de ce livre en expliquant quelques-unes des influences des travaux hégéliens antérieurs sur sa composition. Cette démarche nous a permis de briser un autre préjugé en philosophie hégélienne, celui qui consiste à présumer que Hegel aurait perdu le contrôle de son œuvre au cours de sa rédaction.

Loin d'être dépassé par son écriture, nous croyons plutôt que le penseur a peut-être trop vite tenté d'exposer l'entièreté de son système avec la *Phénoménologie* et qu'il ne s'est attardé à éclairer que ce qu'elle envisage dans ses ouvrages subséquents. Considérée de la sorte, la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel se dévoile comme un ouvrage qui contient, en germe, l'entièreté de sa philosophie. Mais cette œuvre ne peut être envisagée ainsi qu'en étant lue entre ses lignes. Une telle lecture, lorsqu'elle est guidée par les brèves consignes qui nous sont présentées dans le «Savoir absolu», permet de faire apparaître la plus grande conséquence qui se dégage de la circularité de la *Phénoménologie*; une répercussion qui révolutionne l'idée qu'on avait jusqu'à ce jour sur la conclusion de cette œuvre. En effet, cette façon de procéder nous fait voir qu'en regard de la relecture intégrative exigée par la réalisation de l'Absolu dans la conscience, ce n'est pas sur les derniers mots qui nous sont présentés dans le «Savoir absolu» que se termine l'ouvrage de 1807 mais bien sur ceux de sa section «Esprit»[629]. Ces mots soulignent l'émergence de ce «Dieu apparaissant au milieu d'eux qui se savent comme le pur savoir.»[630] On sait que Hegel, après avoir quitté Iéna, dans l'introduction de la *Science de la logique* figurant dans son *Encyclopédie des sciences philosophiques*, affirmera que la philosophie et la religion ont toutes deux «pour ob-jet la *vérité*, et cela dans le sens le plus élevé, — dans celui selon lequel Dieu est la vérité et lui *seul* est la vérité.»[631] Or, saisir la

---

[629]On peut soutenir que la *Phénoménologie* se termine avec la section «Esprit» en vertu de la relecture de l'ouvrage effectuée à partir de la section «Religion». Ainsi, l'on peut dire que la conscience se développe initialement en suivant l'ordre des sections de la *Phénoménologie*: *Conscience*; *Autoconscience*; *Raison*; *L'Esprit*; *La religion*. Ensuite, le «Savoir absolu» nous indique que la ligne du développement de la conscience devient cercle à partir de la «Religion», c'est-à-dire qu'elle recourbe le point conscientiel qu'on appelle «Religion» sur celui de la «Conscience». On se retrouve donc avec une relecture de l'ouvrage à partir du point de «vue conscientiel religieux» qui se termine sur la section «Esprit», puisque, à ce dernier niveau du savoir, le sujet de la connaissance n'a pas à retourner à la section «Religion» étant donné que c'est à partir de la logique qui s'exprime en elle qu'il reprend le chemin qu'il a déjà parcouru. Cette idée est esquissée aux pages 319-322 de notre thèse.

[630]*Ph.G.*, p. 442 ; *Ph.E.*, p. 581. Voir la note 526 de notre recherche pour un rappel de cette citation.

[631]*Enz.*, § 1, p. 27 ; *Enc. I*, § 1, p. 163.

Phénoménologie de l'Esprit comme un ouvrage qui fait rayonner ce Dieu dont nous parle notre auteur dans son *Encyclopédie* en tant qu'«Esprit», n'est-ce pas finalement donner à cette œuvre l'envergure qui doit lui revenir dans le système hégélien? On doit en convenir, surtout lorsqu'on sait que pour ce penseur: «[*l*]'***absolu est l'esprit***: c'est là la définition la plus haute de l'absolu»[632]...

---

632 *Enz.*, § 384, p. 290 ; *Enc. III*, § 384, p. 179. Voir la note 622 de notre thèse.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages de Hegel consultés (langue allemande):

HEGEL, G.W.F., *Briefe von und an Hegel* (4 vol.), Hamburg, Felix Meiner, 1952; 1953; 1954, 1961.

——, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse: 1827*, «Gesammelte Werke # 19», Hamburg, Felix Meiner, 1989.

——, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse: 1817*, «Sämtliche Werke # 6», Stuttgart, Frommann Verlag, 1968.

——, *Frühe Schriften. Teil I*, «Gesammelte Werke # 1», Hamburg, Felix Meiner, 1989.

——, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, «Philosophische Bibliothek # 124a», Hamburg, Felix Meiner, 1955.

——, *Jenaer Systementwürfe I*, «Gesammelte Werke # 6», Hamburg, Felix Meiner, 1975.

——, *Jenaer Systementwürfe II*, «Gesammelte Werke # 7», Hamburg, Felix Meiner, 1971.

——, *Jenaer Systementwürfe III*, «Philosophische Bibliothek # 333», Hamburg, Felix Meiner, 1987.

——, *Phänomenologie des Geistes*, «Philosophische Bibliothek # 414», Hamburg, Felix Meiner, 1988.

——, *Philosophische Propädeutik*, «Sämtliche Werke # 3», Stuttgart, Frommann Verlag, 1971.

——, *Schriften und Entwürfe (1799-1808)*, «Gesammelte Werke # 5», Hamburg, Felix Meiner, 1998.

——, *System der Philosophie. Erster Teil. Die Logik*, «Sämtliche Werke # 8», Stuttgart, Frommann Verlag, 1964.

——, *System der Philosophie. Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes*, «Sämtliche Werke # 10», Stuttgart, Frommann Verlag, 1965.

——, *System der Philosophie. Zweiter Teil. Die Naturphilosophie*, «Sämtliche Werke # 9», Stuttgart, Frommann Verlag, 1965.

——, *Theologische Jugendschriften*, Frankfurt, Minerva GmbH, 1966.

——, *Vorlesungen über Ästhetik, Berlin 1820-1821. Eine Nachschrift*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1995.

——, *Vorlesungen über die Ästhetik*, «Werke in 20 Bänden 13-14-15», Frankfurt, Suhrkamp, (1970) 1986.

——, *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst. Berlin 1823 Nachgeschrieben von Heinrich Gustav Hotho*, «Vorlesungen # 2», Hamburg, Felix Meiner, 1998.

——, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Herausgegeben von Glockner, *Sämtliche Werke* # 16, Stuttgart, Frommann Verlag, 1965.

——, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I-II*, Herausgegeben von Lasson, «Philosophische Bibliothek Hamburg, Felix Meiner, 1974.

——, *Wissenschaft der Logik: Bd. 1, Die objektive Logik*, «Gesammelte Werke # 11», Hamburg, Felix Meiner, 1978.

——, *Wissenschaft der Logik: Bd. 2, Die subjektive Logik*, «Gesammelte Werke # 12», Hamburg, Felix Meiner, 1981.

Ouvrages de Hegel consultés (traduction):

HEGEL, G.W.F., *Correspondance I*: 1785-1812, trad. Carrère, Paris, Gallimard, 1962.
——, *Cours d'esthétique* (3 vol), trad. Lefebvre/von Schenck, Paris, Aubier, 1995; 1997.
——, *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel, de sa place dans la philosophie et de son rapport aux sciences positives du droit*, trad. Bourgeois, Paris, Vrin, 1972.
——, *Encyclopédie des sciences philosophiques I: La science de la Logique*, trad. Bourgeois, Paris, Vrin, 1986.
——, *Encyclopédie des sciences philosophiques III: Philosophie de l'Esprit*, trad. Bourgeois, Paris, Vrin, 1988.
——, *Esthétique* (4 vol.), trad. Jankélévitch, Paris, Flammarion, 1979.
——, *Fragments de la période de Berne*, trad. Legros, Paris, Vrin, 1987.
——, *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, précédé de *Éléments d'un tableau de la philosophie au début du XIXe siècle*, suivi de *De la relation entre la philosophie de la nature et la philosophie en général* (attribué à Schelling ou Hegel), trad. Gilson, Paris, Vrin, 1986.
——, *La philosophie de l'esprit (1805)*, trad. Planty-Bonjour, Vendôme, P.U.F., 1982.
——, *La première philosophie de l'esprit (1803-1804)*, trad. Planty-Bonjour, P.U.F., 1969.
——, *La positivité de la religion chrétienne*, trad. Planty-Bonjour, PUF, 1983.
——, *La première philosophie de l'esprit (1803-1804)*, trad. Planty-Bonjour, Paris, PUF, 1969.
——, *Le premier système. La philosophie de l'esprit (1803-1804)*, trad. Bienenstock, Paris, PUF, 1999.
——, *Leçons sur la philosophie de la religion* (5 vol.), trad. Gibelin, Paris, Vrin, 1959.
——, *Leçons sur les preuves de l'existence de Dieu*, trad. Lardic, Paris, Aubier, 1994.
——, *L'esprit du Christianisme et son destin*, trad. Martin, Paris, Vrin, 1988.
——, *Logique et Métaphysique*, trad. Souche-Dagues, Paris, Gallimard, 1980.
——, *Notes et Fragments: Iéna 1803-1806* (bilingue), trad. Colliot-Thélène [et al.], Paris, Aubier,1991.
——, *Premières publications: Différence des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling — Foi et Savoir*, trad. Mery, Paris, Ophrys, 1964.
——, *Phénoménologie de l'Esprit* (2 vol.), trad. Hyppolite, Paris, Aubier, 1941.
——, *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. Lefebvre, Paris, Aubier, 1991.
——, *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. Labarrière/Jarczyk, Paris, Gallimard, 1993.
——, *Philosophy of nature* (3 vol.), trad. Petry, New York, Humanities Press, 1970.
——, *Principes de la philosophie du droit*, trad. Kaan, Paris, Gallimard, 1993.
——, *Propédeutique philosophique*, trad. De Gandillac, Paris, Éditions de Minuit, 1963.
——, *La Raison dans l'histoire. Introduction à la Philosophie de l'Histoire*, trad. Papaioannou, Paris, U.G.E., 1965.
——, *Science de la Logique I: L'Être*, trad. Labarrière/Jarczyk, Paris, Aubier Montaigne, 1972.
——, *Science de la Logique II: La doctrine de l'essence*, trad. Labarrière/Jarczyk, Paris, Aubier Montaigne, 1976.
——, *Science de la Logique III: La logique subjective ou doctrine du concept*, trad. Labarrière/Jarczyk, Paris, Aubier Montaigne, 1981.

——, *Vie de Jésus*, trad. Rosca, Paris, J. Gamber, 1928.

Commentaires consultés:

ALTHAUS, H., *Hegel. Naissance d'une philosophie. Une biographie intellectuelle*, trad. Kalinowski, Paris, Éditions du Seuil, 1999.
——, *Hegel und die heroischen Jahre der Philosophie. Eine Biographie*, München, Carl Hanser, 1992.

ASVELD, P., *La pensée religieuse du jeune Hegel. Liberté et aliénation*, Louvain, Publications universitaires, 1953.

BAUR, M., *Hegel and the tradition: essays in honour of H. S. Harris*, Toronto, University of Toronto Press, 1997.

BLOCH, E., *Sujet-objet: éclaircissement sur Hegel*, trad. De Gandillac, Paris, Gallimard, 1977.

BOURGEOIS, B., *Éternité et historicité de l'esprit selon Hegel*, Paris, Vrin, 1991.
——, *Études hégéliennes. Raison et décision*, Paris, PUF, 1992.
——, *Hegel à Francfort ou Judaïsme - Christianisme - Hegelianisme*, Paris, Vrin, 1970.
——, *La pensée politique de Hegel*, Paris, PUF, 1969.

BRAS, G., *Hegel et l'art*, Vendôme, P.U.F., 1994.

BRITO, E., *Hegel et la tâche actuelle de la christologie*, trad. Dejond, Paris, Éditions Lethielleux, 1979.
——, *La christologie de Hegel*, trad. Pottier, Paris, Beauchesne, 1983.

BROWNING, G. K., *Hegel's Phenomenology of spirit: a reappraisal*, Pays-Bas, Kluwer Academic, 1997.

BRUAIRE, C., *Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel*, Paris, Éditions du Seuil, 1964.

BUNGAY, S., *Beauty and truth. A study of Hegel's Aesthetics*, Oxford, University Press, 1984.

CHAPELLE, A., *Hegel et la religion* (3 vol.), Paris, Éditions Universitaires, 1967.

CHATELET, F., *Hegel*, Paris, Éditions du Seuil, (1968) 1994.

COLLECTIF, (Edited by W. E. STEINKRAUS and K. I. SCHMITZ), *Art and logic in Hegel's philosophy*, Atlantic Highlands Humanities Press, 1980.
——, (R. BUBNER éditeur), *Das älteste Systemprogramm. Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus,* «Hegel-Studien # 9 (complément)», Bonn, Bouvier, 1973.

——, (sous la direction de J.-L. VIEILLARD-BARON), *De saint Thomas à Hegel*, Paris, PUF, 1994.
——, (sous la direction de V. FABBRI et J.-L. VIEILLARD-BARON), *Esthétique de Hegel*, Montréal, L'Harmattan, 1997.
——, (sous la direction de P. VERSTRAETEN), *Hegel aujourd'hui*, Paris, Vrin, 1995.
——, (sous la direction de J. HYPPOLITE), *Hegel et la pensée moderne*, Paris, P.U.F., 1970.
——, (sous la direction de J. D'HONDT), *Hegel et le siècle des Lumières*, Paris, PUF, 1974.
——, (sous la direction de DE KONNINCK, T.\PLANTY-BONJOUR, G), *La question de Dieu selon Aristote et Hegel*, Vendôme, P.U.F., 1991.
——, (Herausgegeben von B. WIGERSMA), *Verhandlungen des dritten Hegelkongresses vom 19. Bis 23. April 1933 in Rom*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1934.

CROCE, B., *Ce qui est vivant et ce qui est mort de la philosophie de Hegel*, trad. Buriot, Paris, Giard et Brière, 1910.

DESMOND, W., *Art and absolute: a study of Hegel's aesthetics*, Albany, Sunny Press, 1986.

D'HONDT, J., *Hegel*, Vendôme, P.U.F, 1975.

DOZ, A., *La Logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie*, Paris, Vrin, 1987.

DÜSING, K., *Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801-1802) zusammenfassende Vorlesungsnachschriften von I. P. Troxler*, Köln, 1988.

EMIL, L., *The religious dimension in Hegels thought*, Indianna University Press, 1967.

FISHBACH, F., *Du commencement en philosophie: Étude sur Hegel et Schelling*, Paris, Vrin, 1999.

FISCHER, K., *Hegels Leben Werke und Lehre. I-II*, Darmstadt,1972.

FORSTER, M. N., *Hegel's idea of a Phenomenology of spirit*, Chicago, University of Chicago Press, 1998.

FULDA, H.-F., *Kritische Darstellung der Metaphysik. Eine Diskussion über Hegels Logik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1980.

GÉRARD, G., *Critique et dialectique, l'itinéraire de Hegel à Iéna (1800-1805)*, Bruxelles, Publication des Facultés Universitaires Saint-Louis, 1982.

GETHMANN-SIEFERT, A., *Die Funktion der Kunst in der Geschichte. Untersuchungen zu Hegels Ästhetik*, Hegel-Studien # 25, Bonn, Bouvier, 1984.
——, *Phänomen versus System. Zum Verhältnis von philosophischer Systematik und Kunsturteil*, dans *Hegels Berliner Vorlesungen über Ästhetik oder Philosophie der Kunst*, Hegel-Studien # 36, Bonn, Bouvier, 1992.

GOUIN, J.-L., *Hegel. Ou la raison intégrale.* suivi de «Aimer, penser, mourir»: *Hegel, Nietzsche, Freud en miroirs*, Saint-Laurent, Bellarmin, 1999.

GUIBAL, F., *Dieu selon Hegel*, Paris, Aubier Montaigne, 1975.

HAERING, T., *Hegel, sein Wollen und sein Werk* (2 vol.), Leipzig-Berlin, Teubner, 1928;1938.

HARRIS, E. E., *Lire la logique de Hegel*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1987.

HARRIS, H. S., *Hegel's Ladder I — The Pilgrimage of Reason*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1997.
——, *Hegel's Ladder II — The Odyssey of Spirit*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1997.
——, *Hegel. Phenomenology and System*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1995.
——, *Le développement de Hegel I — Vers le soleil (1780-1801)*, trad. Muller, Lausanne, L'Âge d'homme, 1981.
——, *Le développement de Hegel II — Pensées nocturnes (Iéna 1801-1806)*, trad. Muller/Vial, Lausanne, L'Âge d'homme, 1988.

HEIDEGGER, M., «Hegel et les Grecs», dans *Questions 1 et 2*, trad. Beaufret/Janicaud, Paris, Gallimard,1990, p. 347-374.
——, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, (1980) 1998.
——, *La Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, trad. Martineau, Mayenne, 1984.
——, *Wegmarken: Hegel und die Griechen*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1967.

HEINRICHS, J., *Die Logik der «Phänomenologie des Geistes»*, Bonn, Bouvier Verlag, 1974.

HILMER, B., *Scheinen des Begriffs. Hegels Logik der Kunst*, «Hegel-Deutungen # 3», Hamburg, Felix Meiner, 1996.

HYPPOLITE, J., *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel I*, Paris, Aubier Montaigne, 1946.
——, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel II*, Paris, Aubier Montaigne, 1946.

JANICAUD, D., *Hegel et le destin de la Grèce*, Paris, Vrin, 1975.

JARCZYK, G., *Système et liberté dans la logique de Hegel*, Paris, Aubier Montaigne, 1980.
——, et LABARRIÈRE, P.-J., *De Kojève à Hegel: Cent cinquante ans de pensée hégélienne en France*, Paris, Albin Michel, 1996.

KHODOSS, C., *Hegel: Esthétique*, Vendôme, PUF,1990.

KOJÈVE, A., *Introduction à la lecture de Hegel*, Saint-Amand, Gallimard, 1947.

KRINGS, H., *Die Entfremdung zwischen Schelling und Hegel (1801-1807)*, Munchen, Bayerische Akademie der Wissenschaften, in Komission bei C. H. Beck, 1977.

LABARRIÈRE, P.-J., *Introduction à une lecture de la Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier Montaigne, 1979.
——, *Hegel. Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Édition marketing S.A.,1997.
——, *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Paris, Aubier Montaigne, (1968) 1985.

LACROIX, A., *Hegel. La philosophie de la nature*, Paris, P.U.F, 1997.

LAMBLIN, R., *Une interprétation athée de l'idéalisme hégélien. Raison absolue théologique ou raison absolue philosophique finie*, Paris, L'Harmattan, 1998.

LARDIC, J.-M., *L'infini et sa logique. Étude sur Hegel*, Paris, L'Harmattan, 1995.

LEBRUN, G., *La patience du Concept*, Gallimard, 1972.

LEGROS, R., *Le jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique*, Ousia, 1980.

LONGUENESSE, B., *Hegel et la critique de la métaphysique*, Paris, Vrin, 1981.

LUKÁCS, G., *Le jeune Hegel* (2 vol.), trad. Haarscher/Legros, Paris, Gallimard, 1981.

MALABOU, C., *L'avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique*, Paris, Vrin, 1996.

MARCUSE, H., *L'ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, Trad. Raulet/Baatsch, Paris, Gallimard, 1972.

McRAE, R. G., *Philosophy and the absolute: the modes of Hegel's speculation*, Dordrecht, M. Nijhoff, 1985.

NIEL, H., *De la médiation dans la philosophie de Hegel*, Paris, Aubier-Montaigne, 1945.

OLSON, A. M., *Hegel and the spirit: philosophy as pneumatology*, Princeton, Princeton University Press, 1992.

OPIELA, S., *Le réel dans la logique de Hegel. Développement et auto-détermination*, Paris, Beauchesne, 1983.

PAPAIOANNOU, K., *Hegel*, Paris, Seghers, 1962.

PIPPIN, R. B., *Hegel's idealism: the satisfactions of self-consciousness*, New York, Cambridge University Press, 1989.

PÖGGELER, O., *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Freiburg, Alber, 1973.

——, und GETHMANN-SIEFERT, A., *Welt und Wirkung von Hegels Ästhetik,* «Hegel-Studien #27», Bonn, Bouvier, 1986.

PUNTEL, L.B, *Darstellung, Methode und Strucktur. Untersuchungen zur Einheit der systematischen Philosophie G.W.F. Hegels*, Bonn, Bouvier Verlag, 1973.

QUENTIN LAUER, S. J., *A reading of Hegel's Phenomenology of spirit*, New-York, Fordham University Press, 1976.
——, *Hegel's idea of phylosophy*, New York, Fordham University Press, (1971) 1974.

RAUCH, L., *Hegel and the human spirit: a translation on the Jena lectures on the philosophy of spirit (1805-1806) with commentary*, Detroit, Wayne State University Press, 1983.

ROCKMORE, T., *Before and after Hegel: a historical introduction to Hegel's though*, Berkeley, University of California Press, 1993.
——, *Hegel's circular epistemology*, Bloomington, Indianna University Press, 1986.
——, *Hegel et la tradition philosophique allemande*, Bruxelles, Ousia, 1994.

ROTENSTREICH, N., *From substance to subject*, Nijhoff, Hague, 1974.

ROUSSET, B., *G.W.F. Hegel, Le Savoir absolu*, Paris, Aubier Montaigne, 1977.

RUSSON, J., *The self and its body in Hegel's "Phenomenology of spirit"*, Toronto, University of Toronto Press, 1997.

SCHEIER, C.-A., *Analystischer Kommentar zu Hegels Phänomenologie des Geistes. Die Architektonik des erscheinenden Wissens*, Freiburg, Alber, 1980.

SEIDEL, G. J., *Activity and ground. Fichte, Schelling, and Hegel*, New-York, Georg Olms Verlag Hildesheim, 1976.

SOUCHE-DAGUES, D., *Le cercle hégélien*, Paris, P.U.F., 1986.

STANGUENNEC, A., *Hegel. Une philosophie de la raison vivante*, Paris, Vrin, 1997.
——, *Hegel critique de Kant*, Paris, PUF, 1985.

STERN, R., *Hegel, Kant and the structure of the object*, London, Routledge, 1990.

STEWART, J., *The Phenomenology of spirit reader: critical and interpretive essays*, New York, University of New York Press, 1998.

TAMINIAUX, J., *Naissance de la philosophie hégélienne de l'État*, Paris, Payot, 1984.
——, *La nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme allemand*, La Haye, 1967.

TAYLOR, C., *Hegel*, Cambridge, University Press, 1975.

TEYSSÈDRE, B., *L'esthétique de Hegel*, Paris, P.U.F., 1958.

VIEILLARD-BARON, J.-L., *Hegel et l'idéalisme allemand. Imagination, spéculation, religion*, Paris, Vrin, 1999.

WALDEMAR, G., *Présence de l'Esthétique de Hegel*, Paris, Éditions d'art, 1967.

WESTPHAL, K. R., *Hegel's epistemological realism: a study of the aim and method of Hegel's Phenomenologie of Spirit*, Pays-Bas, Kluwer Academic, 1989.

WESTPHAL, M., *History and truth in Hegel's Phenomenology*, N.J., Atlantic Highlands, 1979.

WHITE, A., *Absolute knowledge: Hegel and the problem of metaphysics*, Ohio, Ohio University Press, 1983.

Ouvrages généraux consultés:

ARISTOTE, *La Métaphysique* (2 vol.), trad. Tricot, Paris, Vrin, 1964;1966.

AYRAULT, R., *La genèse du romantisme allemand* (3 vol.), Paris, Aubier-Montaigne, 1961.

BAUR, M., *The emergence of German idealism*, Washington, Catholic University of America Press, 1999.

BOURDIL, P.-Y., *Le Dieu des philosophes*, La Flèche, Éditions du Cerf, 1989.

BOURGEOIS, B., *La philosophie allemande classique*, Paris, PUF, 1995.

BRÉHIER, E., *Histoire de la philosophie* (3 vol.), Paris, PUF, (1931-38) 1997; (1930-38)1996; (1964) 1994.

CASSIRER, E., *La philosophie des Lumières*, Paris, Seuil, 1970.

CHÂTELET, F., *La philosophie* (4 vol.), Paris, Hachette, (1972-73) 1979.

CHÉDIN, O., *Sur l'esthétique de Kant et la théorie critique de la représentation*, Paris, Vrin, 1982.

COLLECTIF, (sous la direction de J.-L. VIEILLARD-BARON), *Le transcendantal et le spéculatif dans l'idéalisme allemand*, Paris, Vrin, 1999.

DAVID, P., *Schelling. De l'absolu à l'histoire*, Paris, PUF, 1998.

DURING, E., *La métaphysique*, Paris, Flammarion, 1998.

FARAGO, F., *L'art*, Paris, Armand Colin, 1998.

FERRY, L., *Homo Aestheticus*, Paris, Grasset & Fasquelle, 1990.

FICHTE, J.G., *La destination de l'homme*, trad. Goddard, Paris, Flammarion, 1995.
——, *La théorie de la science. Exposé de 1804*, trad. Julia, Paris, Montaigne, 1967.
——, *Nachgelassen Werke II*, Berlin, Walter de Grunter & Co, 1962.

GILSON, E., *L'être et l'essence*, Paris, Vrin, 1994.

GOETHE, J.W., *Die Leiden des jungen Werthers*, «Gesammelte Werke # 4», Im Bertelsmann Lesering, 1960.
——, *Les souffrances du jeune Werther*, (édition bilingue) trad. Groethuysen, St-Amand, Gallimard, 1990.

GUILLERMIT, L., *Critique de la faculté de juger esthétique de Kant*, Paris, Éditions Pédagogie Moderne, 1981.

GUSDORF, G., *Fondements du savoir romantique*, Paris, Payot, 1982.

HABERMAS, J., *Connaissance et Intérêt*, trad. Clémençon, Paris, Gallimard, 1976.
——, *Der philosophische Diskurs der Moderne: 12 Vorlesungen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985.
——, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1968.
——, *La pensée postmétaphysique*, trad. Rochlitz, Paris, Armand Colin, 1993.
——, *La technique et la science comme «idéologie»*, trad. Ladmiral, Saint-Amand, Gallimard, 1973.
——, *Le discours philosophique de la modernité: 12 conférences*, trad. Bouchindhomme/Rochlitz, Mayenne, Gallimard, 1988.
——, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988.
——, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1968.

HORSTMANN, R.-P., *Les frontières de la raison: recherche sur les objectifs et les motifs de l'idéalisme allemand*, trad. P. Müller révisée par E. Müller et M. Reinhardt, Paris, Vrin, 1998.

KANT, I., *Abhandlungen nach 1781*, «Kants Werke # 8», Berlin, Walter de Gruyter & Co.,1968.
——, *Critique de la faculté de juger*, trad. Philonenko, Paris, Vrin, 1989.
——, *Critique de la raison pratique*, trad. Picavet, Paris, PUF, 1960.
——, *Critique de la raison pure*, trad.Tremesaygues/Pacaud, P.U.F, (1944) 1993.
——, *Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten,* «Die Kritiken», Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1997.
——, *Kritik der reinen Vernunft Teil 1-2*, «Die Kritiken», Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1997.

——, *Kritik der Urteilskraft*, «Die Kritiken», Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1997.
——, *Vers la paix perpétuelle. Que signifie s'orienter dans la pensée? Qu'est-ce que les Lumières?*, trad. Poirier/Proust, Paris, Flammarion, 1991.

KOYRÉ, A., *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, Gallimard, 1981.

JIMENEZ, M., *Qu'est-ce que l'esthétique?*, Saint-Amand, Gallimard, 1997.

JUSZEZAK, J., *Le procès de la métaphysique. Essai d'interprétation de la philosophie post-hégélienne*, Paris, Éditions Anthropos, 1979.

PATOČKA, J., *L'art et le temps*, trad. Abrams, POL, 1990.

PHILONENKO, A., *L'oeuvre de Kant* (2 vol.), Paris, Vrin, 1983; 1981.

PLATON, *Hippias majeur*, trad. Cousin revue par Lacoste, Paris, Hatier, 1985.

RAULET, G., *Aufklärung. Les lumières allemandes*, Paris, Flammarion, 1995.

RIVELAYGUE, J., *Leçons de métaphysique allemande. I, De Leibniz à Hegel*, Paris, Grasset, 1991.

ROUSSEAU, J.-J., *Du contrat social*, Paris, GF-Flammarion, 1966.

SCHELLING, F.W.J., *Le système de l'idéalisme transcendantal*, trad. Dubois, Louvain, Éditions Peeters, 1978.
——, *Jugendschriften 1793-1798*, «Schellings Werke # 1», München, C. H. Bec'sche Verlagsbuchhandlung, 1965.
——, *Schriften von 1799-1801*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967.

SCHILLER, *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme. Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*, trad. Leroux, Paris, Aubier, (1943) 1992.

SCHMIDT, J., *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris, Librairie Larousse, (1985) 1992.

TILLIETTE, X., *L'Absolu et la philosophie. Essais sur Schelling*, Paris, PUF, 1987.
——, *L'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Paris, Vrin, 1995.

VIEILLARD-BARON, J.-L., *De Saint-Thomas à Hegel*, Paris, PUF, 1994.
——, *Platon et l'idéalisme allemand (1770-1830)*, Paris, Beauchesne, 1979.

Articles consultés:

BASCH, V., «Des origines et des fondements de l'esthétique de Hegel», *Revue de Métaphysique et Morale*, 38, 1931, p. 341-366.

BOURGEOIS, B., «Philosophie hégélienne de l'actualité et actualité de la philosophie hégélienne», *Laval Théologique et Philosophique*, 51, 1995, p. 229-238.

BOUTON, C., «L'épitaphe et le tombeau: imagination et raison dans la psychologie de Hegel», *Philosophie*, 52, 1996, p. 54-76.

BRITO, E., «La forme de l'esthétique hégélienne», *Revue philosophique de Louvain*, 75, 1977, p. 624-659.

CHARLES, S., «Réconciliation et dépassement de l'art par la philosophie chez Hegel: une analyse critique», *Philosophiques*, 25, 1998, p. 49-61.

COLETTE, J., «La manifestation phénoménologique de l'absolu», *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 80, 1996, p. 23-34.

DANĚK, J., «Hegel: beauté et vérité», *Laval Théologique et Philosophique*, 38, 1982, p. 253-257.

D'HONDT, J., «Problèmes de la religion esthétique», *Hegel-Jahrbuch*, 1964, p. 34-48.
——, «La ruse de la raison», *Laval Théologique et Philosophique*, 51, 1995, p. 293-310.

DOZ, A., «Le sens du mot "absolu" chez Hegel», *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 80, 1996, p. 5-11.

EISENBERG, P.,«Was Hegel a panlogicist?», *Nous*, 24,1, 1990, p. 159-167.

FERRARI, O., «Hegel: rapport entre Phénoménologie de l'Esprit et Science de la Logique», *Philosophie*, 11, 1985, p. 143-153.

FLAY, J.-C., «Absolute knowing and the absolute other», *Owl of Minerva*, 30, 1998, p. 69-82.

FULDA, H.F., «Zur Logik der *Phänomenologie* von 1807», *Hegel-Studien #3*, 1966, p. 72-102

GARCEAU, B., «Les travaux de jeunesse de Hegel et l'interprétation de sa philosophie de la religion», *Philosophiques*, 1, 1974, p. 21-49.

GAUTHIER, Y., «Logique hégélienne et formalisation», *Dialogue*, 6, 1967, p. 151-165.

GAUVIN, J., «Le sens et son phénomène. Projet d'un lexique de la *Phénoménologie de l'Esprit*», *Hegel-Studien # 3*, 1965, p. 263-275.

GERAETS, T.-F., «Hegel: l'Esprit absolu comme ouverture du système», *Laval Théologique et Philosophique*, 42, 1986, p. 3-13.

GIOVANNANGELI, D., «Hegel et l'origine de l'oeuvre d'art», *Revue philosophique de Louvain*, 79, 1981, p. 513-531.

GLOCKNER, H., «Die Aesthetik in Hegels System», dans *Beiträge zum Verständnis und zur Kritik Hegels*, «Hegel-Studien # *2*», Bonn, Bouvier, 1969, p. 425-442.

——, «Hegels Aesthetik-Vorlesungen in ihrem Verhältnis zur Phänomenologie des Geistes», dans *Beiträge zum Verständnis und zur Kritik Hegels*, «Hegel-Studien # *2*», Bonn, Bouvier,1969, p. 34-44.

GOUIN, J.-L., «La Raison comme lemme philosophique ou "Der Instinkt der Vernünftigkeit" - pour accoster Hegel», *Philosophiques*, 23, 1996, p. 285-303.

GRONDIN, J., «L'avenir du concept en esthétique: l'actualité herméneutique de Hegel», *Laval Théologique et Philosophique*, 40, 1984, p. 335-338.

GUAY, E., «Le savoir absolu hégélien, ou comment rentrer chez soi», *Philosophiques*, 25, 1999, p. 71-82.

GUIBAL, F., «Dimensions du penser hégélien», *Revue de Métaphysique et Morale,* 89, 1984, p. 465-489.

HENCKMANN, W., «Bibliographie zur Ästhetik Hegels», *Hegel-Studien* #5, 1969, p. 379-427.

JARCZYK, G./LABARRIÈRE, P.-J.,, «Absolu/sujet: le logique, le dialectique et le spéculatif», *Laval Théologique et Philosophique*, 51, 1995, p. 239-250.

KAINZ, H. P., «Hegel's theory of aesthetics in the *Phenomenology*», *Idealistic Studies*, 2, 1972, p. 81-94.

KIMMERLE, H., «Zur Chronologie von Hegels Jenaer Schriften», *Hegel-Studien #4*, 1967, p. 127-176.

LARDIC, J.-M., «Hegel et Schelling: critique du formalisme et prise en charge de la contingence», *Archives de philosophie*, 57, 1994, p. 683-691.

LABARRIÈRE, P.-J., «Histoire et liberté: les structures intemporelles du procès de l'essence», *Archives de philosophie*, 33, 1970, p. 701-718.

——, «La Phénoménologie de l'Esprit comme discours systématique: histoire, religion et science», *Hegel-Studien # 9*, 1974, p. 131-153.

——, «La sursomption du temps et le vrai sens de l'histoire conçue», *Revue de métaphysique et de morale*, 84, 1979, p. 93-100.

——, «Le concept hégélien, identité de la mort et de la vie», *Archives de philosophie*, 33, 1970, p. 579-604.
——, «Le Dieu de Hegel», *Laval philosophique et théologique*, 42, 1986, p. 235-246.
——, «L'idéalisme absolu de Hegel: de la logique comme métaphysique», *Archives de philosophie*, 33, 1976, p. 406-434.

LEGROS, R., «Hegel et l'esprit de la beauté», *Revue de philosophie ancienne*, 3, 1985, p. 3-37.

LEMAIGRE, B., «Hegel et le problème de l'infini d'après la logique de Iéna», *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 49, 1965, p. 3-36.

LÉONARD, A., «Pour une exégèse renouvelée de la "Phénoménologie de l'Esprit" de Hegel. À propos d'un ouvrage récent de Johannes Heinrichs», *Revue philosophique de Louvain*, 74, 24, 1976, p. 572-593.

LORIES, D., «Kant et la liberté esthétique», *Revue philosophique de Louvain*, 79, 1981, p. 484-512.

LUC, L.-P., «À corps perdu: Hegel et les espérances terrestres», *Sciences et esprit*, 49, 1997, p. 349-363.
——, «La théorie hégélienne du savoir», *Philosophiques*, 7, 1980, p. 55-76.
——, «Le jeune Hegel et la raison en liberté: *La positivité de la religion chrétienne*», *Philosophiques*, 21, 1994, p. 19-76.
——, «Vie et vie pensante dans le *Systemfragment* que Hegel rédigea lors de son séjour à Francfort», *Philosophiques*, 24, 1997, p. 299-311.

MARQUET, J.-F., «Système et sujet chez Hegel et Schelling», *Revue de métaphysique et de morale*, 2, 1968, p.167-183.

McRAE, R.G., «Parallel structures in Hegel's Phänomenologie and Enzyklopädie», *Laval Théologique et Philosophique*, 38, 1982, p. 245-251.

PIETERAIL, R., «De la "Phénoménologie de l'Esprit" aux "Leçons sur l'esthétique". Continuité et évolution de l'interprétation hégélienne de la tragédie», *Revue philosophique de Louvain*, 77, 1979, p. 5-23.

PÖGGELER, O., «Qu'est-ce que la *Phénoménologie de l'Esprit?*», *Archives de Philosophie*, avril-juin 1966, p. 189-236.

RAULET, G., «L'histoire guérie du concept par l'imagination. Place et fonction de l'imagination dans le marxisme contemporain», *Philosophiques*, 6, 1976, p. 211-234.

ROBERT, C., «Esthétique de Hegel — conférence sur sa relation à la *Phénoménologie de l'Esprit*», trad. de l'article de H. Glockner, «Hegels Aesthetik-Vorlesungen in ihrem Verhältnis zur Phänomenologie des Geistes», dans *Beiträge zum Verständnis und zur*

Kritik Hegels, «Hegel-Studien # *2*», Bonn, Bouvier,1969, p. 34-44., traduction inédite non-publiée, 1999.

ROSEN, M., «Le problème du commencement dans la philosophie de Hegel», *Canadian Journal of Philosophy*,19, 1989, p. 551-574.

SOUCHE-DAGUES, D., «Sur quelques aspects de la pensée hégélienne de l'esprit à Iéna», *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 80, 1996, p. 85-98.

TAMINIAUX, J. «La pensée esthétique du jeune Hegel», *Revue philosophique de Louvain*, 56, 1958, p. 223-250.

TEYSSÈDRE, B., «Hegel à Stuttgart (Essai sur la formation esthétique de Hegel d'après des documents inédits en français, réunis en collaboration avec Armin Raith)», *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 85, 1960, p. 197-227.

TILLIETTE, X., «Hegel et Schelling à Iéna», *Revue de métaphysique et de morale*, 2, 1968, p. 149-166.

——, «L'Absolu du *Frühidealismus*», *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 80, 1996, p. 13-22.

VAN DOOREN, W., «Der Begriff der Bildung in der Phänomenologie des Geistes», *Hegel-Jahrbuch*, 1973, p. 162-169.

VIEILLARD-BARON, J.-L., «L'art et l'Absolu: Schelling, Hegel, Hölderlin, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 80, 1996, p. 35-44.

——, «Matière et matérialisme vrai selon Hegel et Schelling», *Hegel-Studien # 20*, 1980, p. 197-206.

VOSSKUHLER, F., «Das "Ganze" und die "Differenz"», *Synthesis Philosophica*, 13, 1998, p. 53-70.

WATSON, S., «Aesthetics and the foundation of interpretation», *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 45, 1986, p. 125-138.

YON, E. D., «Esthétique de la contemplation et esthétique de la transgression. À propos du passage de la religion au savoir absolu dans la "Phénoménologie de l'Esprit" de Hegel», *Revue philosophique de Louvain*, 74, 1976, p. 549-570.